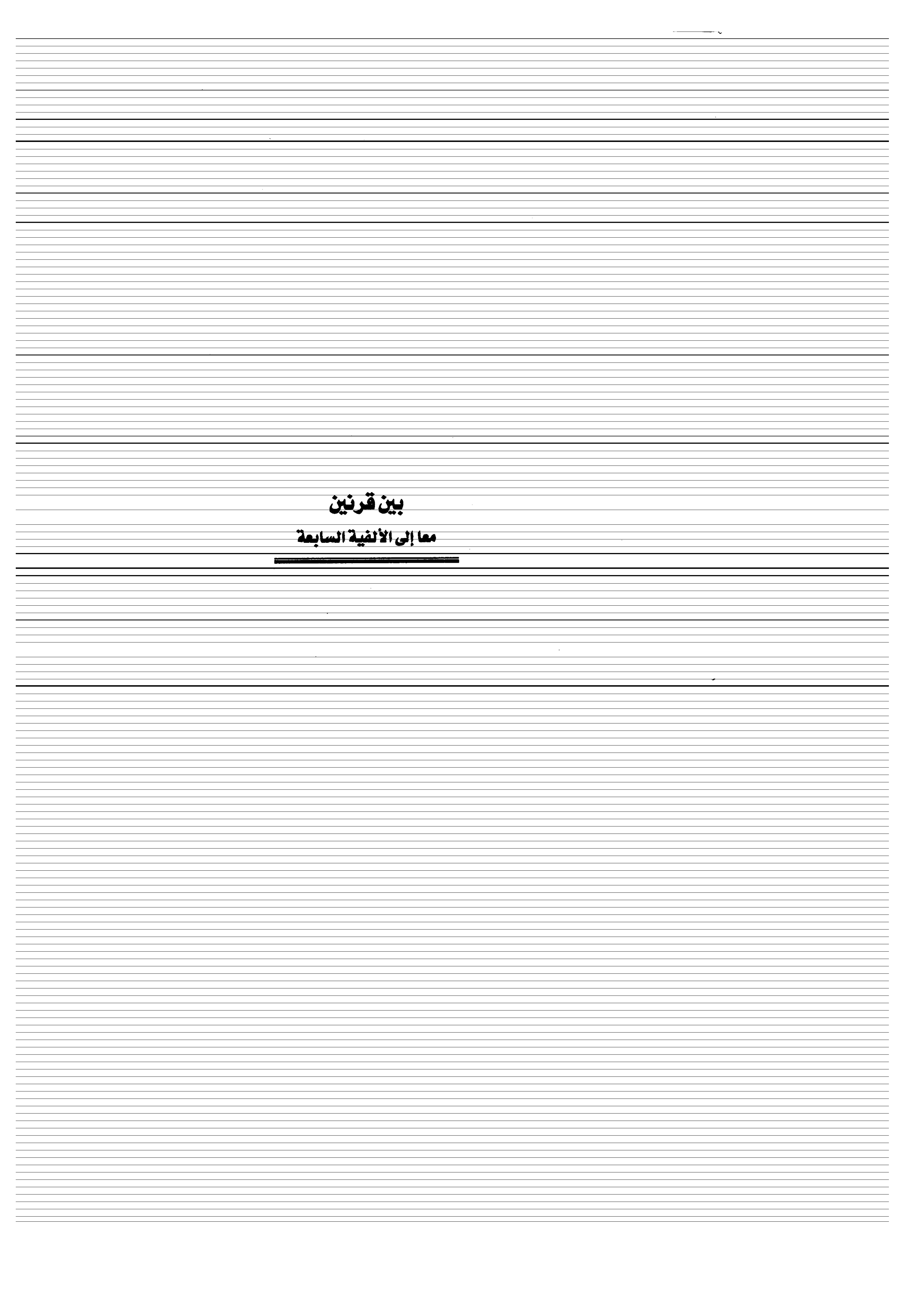
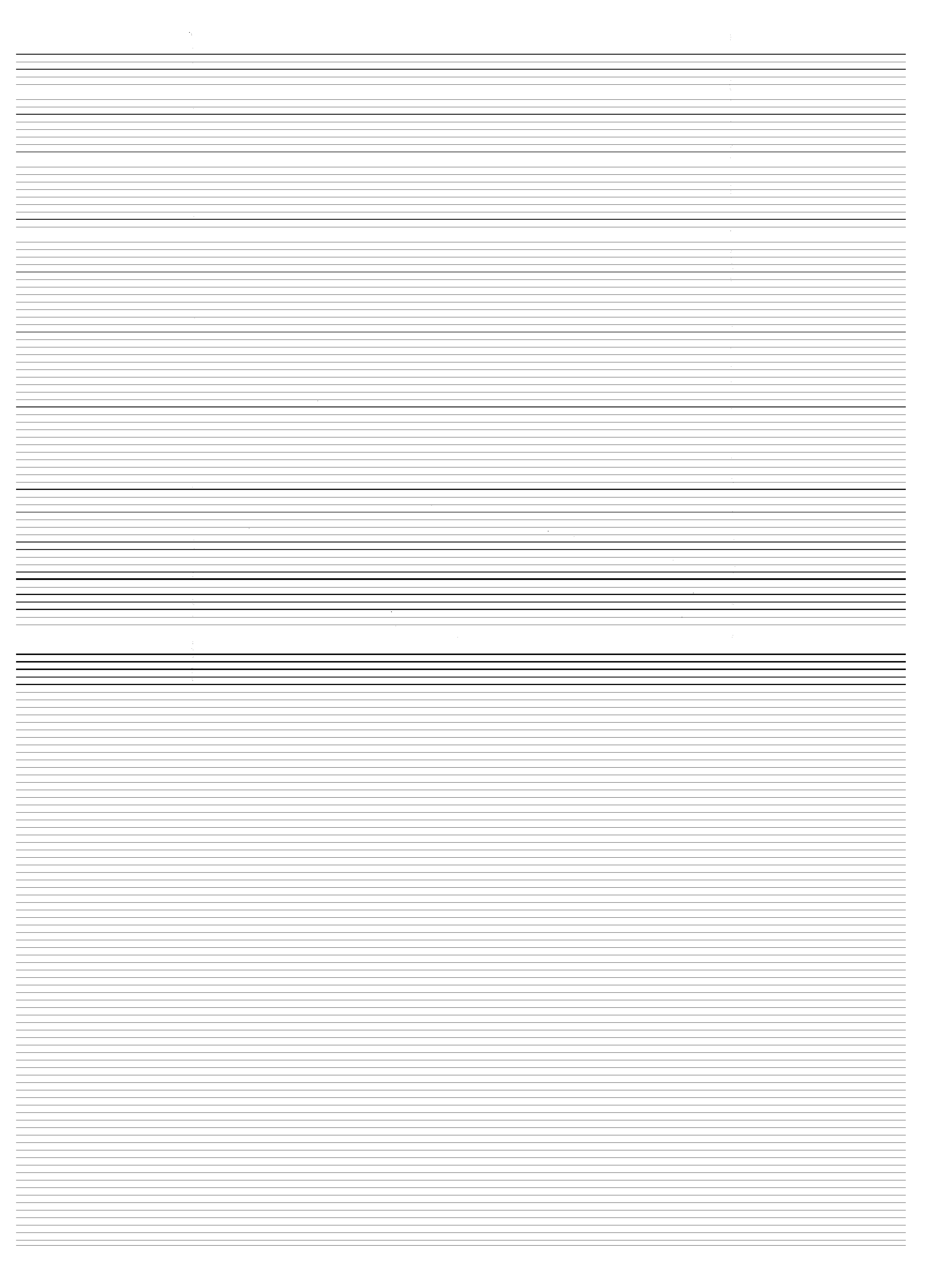


بين قرنين

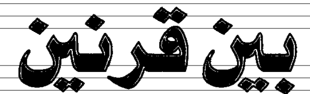
معا إلى الألفية السابعة



د. مصطفى النشار

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

جامعة القاهرة



بين قرنين

معا إلى الألفية السابعة

الناشــــر

دار قبــــاء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الكتـــــاب : بين قرنين - معًا إلى الألفية السابعة

المـــؤلـــف : د. مصطفى النشار

رقــم الإيــداع : ١٦٨٤٤/٩٩

التــرقــيم الدولى : I S B N

977-303-214-0

تاريخ النشــــر : ٢٠٠٠م

النــاشـــــر : دار قباء للطباعة و النشر والتوزيع (عبده غريب)

شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج امون - الدور الأول - شقة ٦

☏ ٢٤٦٢٥٦٢- فاكس / ٢٤٧٤٠٣٨

التــــوزيــع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

☏ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ : ١٢٢ (الفجالة)

المـطــابــع : مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)

☏ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

رئيس مجلس الإدارة / أحمد غريب

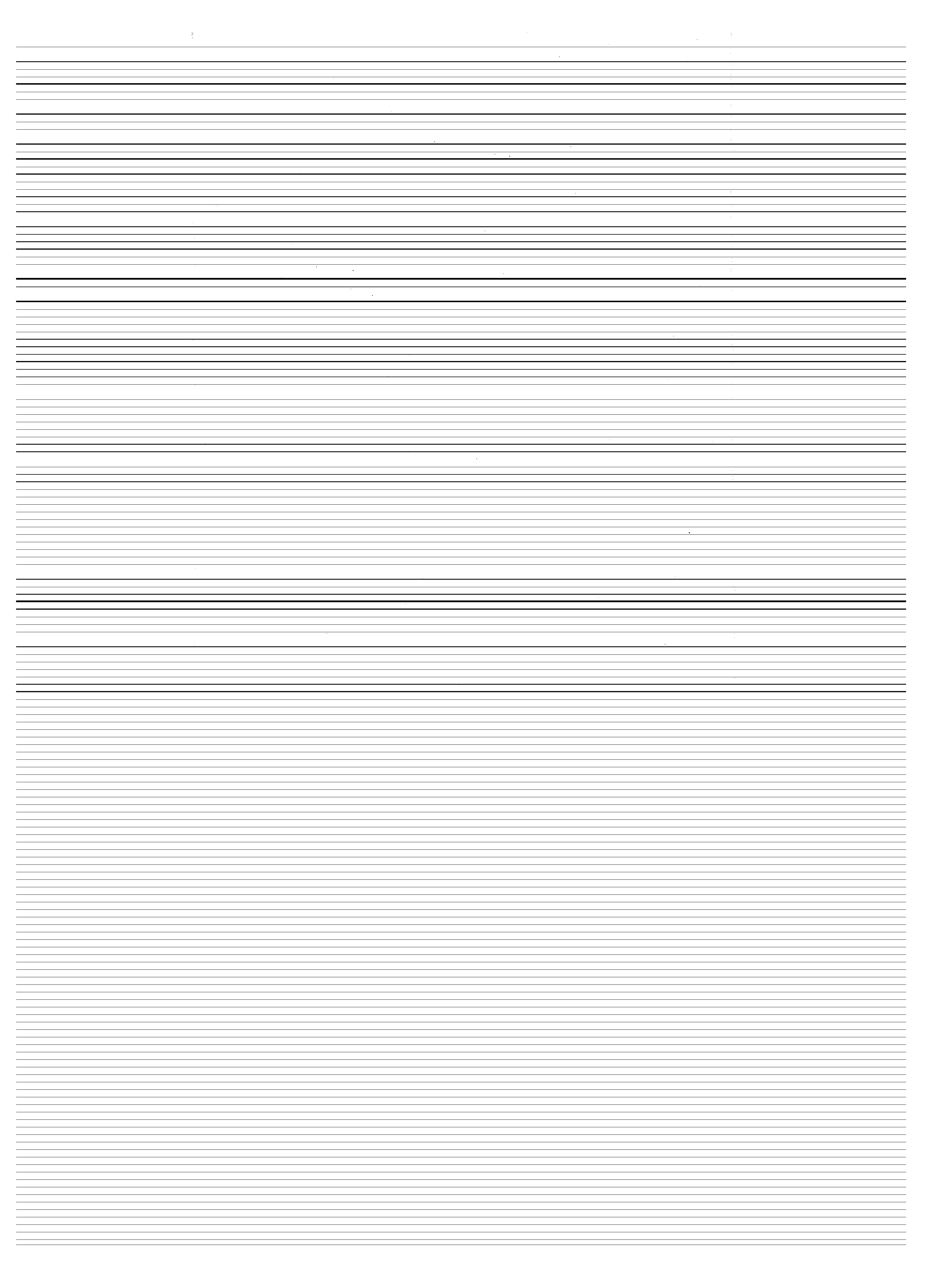
الإهداء

إلى رمز المستقبل ....

إلى ذلك الطفل المصرى الذى سيولد

فى اللحظة التى تفصل بين القرنين والألفيتين

إلى ابن مصر فى مطلع الألفية السابعة.



تصدير

لا يملك المفكر إلا العقل والقلم، فهما سلاحه في التأمل والتواصل مع أبناء جيله ومواطنيه. ولا شك أن من يعيش في تلك اللحظات الزمانية الفاصلة بين قرنين أو بين ألفيتين يؤرقه القلق، ويقلقه الأرق من المستقبل في ضوء ما يراه من نقص وأمراض يعيشها مجتمعه في الحاضر. وهو بعد أن يُدرك أسباب هذه المشاكل والأمراض سواء كانت اجتماعية أو ثقافية أو تعليمية أو اقتصادية أو سياسية.. إلخ ويستطيع تشخيص الحالة في كل منها، يحاول أن يستشف الآفاق الرحبة التي يمكن من خلالها تجاوز هذه الأمراض والمشاكل أيا كان نوعها ووضع بعض ما يراه مناسبا من حلول أو مقترحات تساعد في التغلب عليها، فضلا عن محاولته رسم صورة للمستقبل الأفضل في كل مجال من تلك المجالات.

وأنا ممن يؤمنون بأن نقد الذات أول خطوة من خطوات النهضة؛ فالوعي بما نعانيه من مشكلات حقيقية وتحليل هذه المشكلات وصولا إلى عللها وأسبابها، هو نقطة البداية الحقيقية في حل هذه المشكلات والقضاء عليها.



إن هذا النقد هو ما يكشف عن مواطن الخلل فيمكن إصلاحها بعد ذلك. وهذا النقد هو الباعث الحقيقى على حركة وحيوية المجتمع وهو الدلالة عليها فى آن واحد. فلولا النقد الذى نمارسه على أنفسنا لتصورنا "أن كل شىء تمام"! وأنه "ليس فى الإمكان أبدع مما كان"! وأن الصورة الحالية هى أفضل صورة للحياة!. وهذا التصور إذا ما رسخ لدى أفراد أى أمة لكان دلالة على أنها فقدت القدرة على تجديد حياتها وفقدت القدرة على صنع التقدم والحياة الأفضل.

والحمد لله أننا أمة درجت على نقد ذاتها من خلال ما يكتبه أو ما يردده أفرادها بشكل قد يصل أحيانا لا إلى نقد الذات فقط، بل إلى جلد الذات وسحقها. وإذا كنا نحمد الله على أننا لا نزال وسنظل أمة حيوية قادرة على إدراك عيوبها والكشف عنها وقادرة على طلب الجديد والتجديد وصولا إلى حياة أرقى وأفضل، فإننا نحمد الله أيضا على أن من بيننا من لا يرضى عن نقد الذات حتى جَلْدها والتهوين من شأنها؛ إذ من الخطر البيِّن أن ننقد الذات لدرجة الإحساس بالدونية وفقدان الثقة بالنفس وبقدرتها على النهوض وتجاوز الأخطاء!. فما من ذات سواء كانت ذات فرد أو ذات أمة بأكملها إلا وهى قادرة -لو أرادت فعلا- على تجاوز الخطأ والتعلم منه وصولا إلى تحقيق أهدافها الإيجابية البناءة! والأمثلة كثيرة وتفوق الحصر على أفراد وشعوب استطاعوا بعد أن عانوا من مشكلات طاحنة وأمراض خطيرة أن يتجاوزوا كل ذلك، وأن يتغلبوا على كل العوائق وأن يسدوا النواقص، فنهضوا فى النهاية ونجحوا فى تحقيق التقدم المنشود والمستقبل الأفضل.

إن حالنا فى مصر والوطن العربى حال لا يخفى على أى مصرى أو على

أى عربى ما بها من نواقص وما بها من أمراض طال زمانها ولم تجد حلا، ولم تجد علاجا. فعلى الرغم من جهود بذلت، وبوادر للتقدم ظهرت، وألوان مزركشة تزين الصورة هنا أو هناك، فإن الواقع المعاش يبدو للمتأمل المدقق أسوأ مما هو ظاهر أمام العيان!! فلا نزال نعيش حياة نعانى فيها من الفقر فى كل شىء، فقر فى السياسات الداعمة للاستقلال والنهوض الذاتى والقادرة على تلبية حاجات الشعوب فى ممارسة الحرية، فقر فى الاقتصاد باعتمادنا على الآخرين دون الاستناد على قاعدة إنتاج حقيقية!، فقر فى النظم التعليمية الحائرة بين تطبيق النموذج الأوروبى أو الأمريكى بما فيه من عيوب لا تتناسب مع قيمنا ومع قدرات أبنائنا وبيئاتهم، وبين الإبقاء على النظم التعليمية العقيمة التى تركز على الحفظ والتلقين ولا تساعد على التميز والإبداع!! ، فقر فى الفهم فنتصور أن دخولنا العصر إنما يكون باستيراد آلياته والتلقى عنها فنتصور مثلا أن دخولنا عصر المعلومات يكون باستيراد أجهزة الحاسب الآلى والتدريب على استخدامها والدخول إلى شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت) بينما السؤال هو: لماذا كل ذلك؟! وما وجه الاستفادة من الجلوس أمام هذه الأجهزة وما تلقيه أمامنا من معلومات؟! لقد قال أحد الفلاسفة قديما "إن المعلومات الكثيرة لا تكفى للفهم"، إذ ينبغى أولا تدريب العقل على التعامل مع المعلومات وعلى كيفية الاستفادة منها وتوظيفها لخدمة المجتمع المحلى وحل مشكلاته. والإبداع فى كل ذلك يتطلب مهارات عقلية ونقدية عالية لا يستطيعها كل من يمتلكون هذه الأجهزة! بل إنها فى معظم الأحيان وبدون هذه المهارات العقلية – النقدية ستكون وبالا على من يمتلكها ويجلس أمامها!!

إن الخلاص من وجوه الفقر المختلفة التى نعانى منها يبدأ حقيقة من إدراكها والكشف عنها بوضوح لا لبس فيه ولا غموض. وقبول هذه الحقيقة شرط أولى لمن يبتغون نهضة حقيقية وتقدما ملموسا! ثم يأتى بعد ذلك دور الحكومات والأفراد فى العمل الجاد وفقا لخطط محددة للوصول إلى تحقيق النهضة والتقدم. ولا شك أن دور المفكرين والمثقفين هنا يسبق دور الأفراد الآخرين والأجهزة الحكومية لأنهم هم الأقدر على تشخيص الأمراض وتقديم صور العلاج اللازمة؛ فلا قيمة لمفكر إلا إذا كان قادرا على معايشة مشكلات وطنه والكشف عنها وتقديم مقترحاته بشأن حلولها. ولا قيمة لحكومة إلا إذا تصدت لما يعانيه أفرادها من مشكلات وتصدت لها وكان كُل همها وضع الحلول لهذه المشكلات موضع التنفيذ الفعلى. فإذا أحسن الفرد أداء دوره أيا كان موضعه ووظيفته، وإذا أحسنت الحكومة أداء دورها فى خدمة المجتمع والخضوع لتطلعات أبنائه ووضعها موضع التنفيذ يكون ذلك بلا شك هو السبيل إلى تحقيق التقدم المنشود. فالتفاعل بين الجميع تفرضه ضرورات الحياة وهو سبيل تحقيق الخير للكل.

والكتاب الذى بين يديك عزيزى القارئ يتضمن ثلاثين مقالة ودراسة نشر معظمها فى جريدة الأهرام وبعضها فى بعض الصحف والمجلات العربية والمصرية، وهذه المقالات والدراسات تتمحور حول محاور ثلاث؛ أولها رؤية فلسفية عامة للحظة الزمانية الراهنة فيما بين القرنين والألفيتين. وهذه اللحظة من وجهة نظرنا غاية فى الأهمية لأنها اللحظة المناسبة لتأمل إنجازاتنا السابقة وما شابها من خلل يمكن إصلاحه، أو من نظرة بناءة يمكن الاستفادة منها والإبقاء عليها!. إن تأمل الماضى ينبغى أن يكون فى الأساس لصالح

الحاضر والمستقبل. وإن أقسى ما يمكن أن يعانيه المرء أن يكتشف أن درجة وعينا فى الماضى كانت أرقى وأنضج من درجة وعينا فى الحاضر!. وإنه لمن المؤلم للنفس حقا أن أجد على سبيل المثال أن رؤيتنا السياسية والتعليمية كانت فى الماضى أنضج مما هى عليه فى الحاضر رغم ما كنا نعانيه من قصور فى الإمكانيات المادية والبشرية!! وهذا مما ينبغى تعديله فورا والعودة فيه إلى جادة الصواب؛ فالتعددية السياسية الحقيقية ضرورة تفرضها أننا نطلب المشاركة الفعالة من الجميع. ولن يشارك الجميع أو يحسو بالانتماء الحقيقى لوطنهم إلا إذا أحسوا أنهم أصحاب المصلحة الحقيقية فيه وأنهم قادرون على المشاركة السياسية فى صنع حاضره ومستقبله؛ فتهميش القاعدة العريضة من المواطنين وقصر دورهم على دور المتفرج لن يفيد أحدا وهو يقلل بلا شك من الدور الإيجابى الفاعل لهؤلاء المواطنين. كما أن تعريب التعليم بكافة أنواعه وأشكاله والإصرار على ذلك هو السبيل الوحيد لتوطينه وهو السبيل الحقيقى لخلق ما يسميه العلماء البيئة العلمية المواتية للتقدم والإبداع العلمى والمساعدة عليه. ولا ينبغى أن ننخدع مطلقا من تلك الدعاوى بأن فى التعريب تأخر، وأن العلم الحقيقى هو الذى يكمن فى لغة العلم الحديثة! وهذا خطأ جسيم وقعنا فيه فى الحاضر ونحن فى سبيل الاستغراق فيه فى المستقبل بتأسيس الجامعات الناطقة بلغات أخرى غير العربية، وينبغى أن ننتبه إلى هذا الخطأ الجسيم ونعود إلى السياسات التعليمية التى بدأت منها نهضتنا الحديثة حينما كان يشترط على المبعوث أن يعود من أوروبا أو من أمريكا ليدرس العلوم باللغة العربية فى جامعته! فاللغة العربية ليست بأى حال ضد العلم أو بعبارة أخرى

ليست اللغة التى تقْصُر عن استيعاب النظريات العلمية الحديثة كأى لغة أخرى من لغات العالم، بل هى اللغة التى استوعبت العلوم فى الماضى وكانت لغة العلم الأولى فى مطلع عصر النهضة العربية، وهى القادرة بجهود أبنائها فى الحاضر والمستقبل على أن تعود كذلك إن شاء الله.

أما المحور الثانى، فهو الذى يتضمن تطبيقات عدة لهذه الرؤية الفلسفية العامة التى تأخذ من تأمل اللحظة الراهنة فيما بين القرنين والألفيتين سبيلا لإبراز ما نعانيه من مشاكل ومواطن ضعف، وما لدينا أيضا من مواطن القوة وبواعث النهضة، وهذا هو المحور الغالب الذى يتخذ من نقد الذات فى مختلف القضايا وسيلة وخطوة أولية لتجاوز الأخطاء وإعادة البناء بشكل إيجابى خلاق. فقد تعرضنا لقضايا العولمة، والأخلاق والسياسة، والتعليم والشباب والإعلام والتأريخ وتحديد النسل.. الخ. محاولين رصد السلبيات المعوقة للتقدم فى هذه المجالات وبيان أوجه جديدة للنظر فى هذه القضايا مع تقديم بعض ما نراه من مقترحات يمكن الأخذ بها إذا ما أردنا بالفعل الإصلاح وتحقيق الغايات فى النهضة والتقدم.

أما المحور الثالث، فيتضمن بعض الدراسات الخاصة بنظرة الآخرين إلينا، فكما أننا ننقد الذات، نلتفت إلى نقد الآخرين للذات ونرصد محاولتهم المستمرة فى فرض تصوراتهم المزيفة للسطو على تاريخنا وإنجازاتنا الحضارية. ومن قبيل ذلك كشفنا وردنا على الدعاوى الصهيونية الزائفة التى تحاول تزييف تاريخنا المصرى القديم ومحاولة حشر اليهود ضمن هذا التاريخ وإبراز دور لهم فيه سواء فيما كتبه فلايكوفسكى فى "عصور فى فوضى" أو فيما كتبه مارتن برنال فى

"أثينا السوداء". وربما يكون الغرض الحقيقى لنا من وراء هذه الردود النقدية على هذه المؤلفات المثيرة للجدل والتى تجحف حق الإنسان المصرى فى إنجازاته رغم إظهارها عكس ذلك، ربما يكون غرضنا الحقيقى من ذلك ليس فقط الرد العلمى على هذه الدعاوى المغرضة وكشف ما فيها من زيف وإجحاف، وإنما أيضا الكشف عن الوجه الحقيقى للذات المصرية التى كان فعلها الحضارى فى التاريخ مثار حسد وحقد من الآخرين لدرجة أنهم يستكثرون علينا هذه الإنجازات فيحاولون حشر أنفسهم فيها من خلال التشكيك فى استحالة أن يكون المصرى وحده هو صانع كل هذا التقدم وكل هذا المجد!. إن الوعى بإنجازات الماضى للإنسان المصرى والتنبه إلى محاولات الآخرين للتهوين من شأنها ضرورة ليس فقط لنفتخر بها ونتباهى، بل لبث الثقة فى النفس وفى التنبه إلى قدرتها على تحقيق طموحاتها إن امتلكت إرادة هذا الطموح وإن امتلكت أيضا أدواته المعاصرة.

وعلى أية حال فإن نقد الذات ونقد نظرة الآخر للذات يتكاملان من أجل تحقيق هدف واحد ننشده وإن كان هذا الهدف من شقين؛ أحدهما هو أننا نعى عيوبنا جيداً وندرك أمراض الذات كما ندرك أسبابها وندرك كيفية علاجها والتغلب عليها، والآخر أننا أيضا ندرك أنه رغم عيوب الذات وأمراضها المعاصرة، فإنها لا تزال قادرة على العطاء وقادرة على وصل الحاضر والمستقبل بالماضى العظيم عن طريق امتلاك أدوات العصر ومناهج الإبداع فيه، إننا ندرك ذلك جيدا ونعى كل ما يحيط بنا سواء من نظرات حاسدة أو حاقدة، أو من آراء تستهدف التهوين من شأننا ومن قدرتنا على الإنجاز والإبداع!

إننا ندرك كل ذلك، ونعى أن التقدم لا يصنعه الكسل أو التراخى أو

الاستسلام، بل يصنعه أناس يملكون الوعى بأسبابه ويستطيعون تحقيقه بإرادتهم القوية وعقولهم المبدعة.

وبعد.. فهذه المقالات أو الدراسات هى جزء ضئيل من كل كبير قدمناه فى مقالاتنا ودراساتنا المنشورة فى التسعينات من هذا القرن، وهى جزء ضئيل مما كنا نود أن نقوله أو ننبه إليه أو نطمح إلى تحقيقه. لكننا وجدنا فيها الدلالة على ذلك الكم الكبير الذى لم نضمنه فى هذا الكتاب أو الذى كنا نطمح إلى تضمينه إياه.

وكلى أمل فى أن يلقى ما قدمناه من آراء وأفكار لم نقصد منها إلا وجه الله وخير الوطن صدى ملموسا لدى القراء والدارسين والمثقفين والمهتمين المتخصصين فى مختلف المجالات ولدى المخططين للسياسات والمنفذين لها من المسئولين الحكوميين.

والله أسأل أن يكون فى عوننا جميعا لنقدم خير ما وهبنا إياه لصالح أمتنا ووطننا، ولصنع الحياة الأفضل لأبناء جيل جديد سيتحمل من بعدنا بناء النهضة الحقيقية المنشودة فى ظل صراع حضارى ضار لابد عليه أن يواجهه وأن يتغلب عليه.

د. مصطفى النشار
مدينة نصر - القاهرة
فى: ١٥ رجب ١٤٢٠ هـ
الموافق: ٢٤ أكتوبر ١٩٩٩م.

١
بين قرنين

إن الناظر المدقق فى مجرى التاريخ الإنسانى على مر العصور سيجد أن كافة الأمم والشعوب تسعى لتجديد حياتها كل فترة، وغالبا ما تكون هذه النزعات التجديدية فيما بين الفواصل الزمانية الكبرى؛ فقد تكون فيما بين كل مائة سنة أو كل مائتين أو كل ألف سنة أو أكثر أو أقل. المهم أن الفواصل الزمانية كثيرا ما تثير فى العقول الحماس للتأمل والنظر وتثير فى النفوس عاطفة الرغبة فى التغيير نحو الأفضل. وبالطبع فإن الأفضلية هنا مسألة نسبية تختلف من شعب إلى شعب ومن فترة زمنية إلى فترة أخرى ومن مكان إلى مكان؛ فما يراه المصريون أو العرب أو المسلمون فى هذه الفترة الزمانية أفضل بالنسبة لهم قد لا يكون كذلك بالنسبة لغيرهم فى نفس الفترة. المهم فى كل ذلك هو قدرة أى شعب عن طريق تأملات فلاسفته وجهود علمائه على استشراف آفاق جديدة للمستقبل من خلال أفضل استثمار للظروف الحاضرة التى يعيشونها ومن خلال استغلال كل طاقات الأمة واستنفار وتوليد الحافز لدى الأفراد للإبداع وللابتكار!

والحقيقة التى أشير إليها ليست مجرد

محاولة للتنظير أو لبلورة ما ليس موجودا، بل هى محاولة للاستفادة من تجارب الأمم المختلفة عبر تاريخها الطويل وعبر التاريخ الإنسانى ككل. فما نشير إليه قد حدث بالفعل؛ ولنضرب بعض الأمثلة على ذلك؛ ففى عام ٢٠٠٠ ق.م أو حول هذا الفاصل الزمنى الكبير حدث فى مصر القديمة ذلك حيث انهارت الدولة القديمة ومرت مصر بعصر الانتقال الأول. وفى ذلك الحين نجد كتابات وبرديات تشير إلى وجود الفوضى الاجتماعية والسياسية التى عبر عنها أولئك الحكماء من أمثال ايبوور ونفرر وهو خير تعبير، وهم حينما عبروا فى بردياتهم عن هذه الحالة من الانهيار وانتقدوها طالبوا بضرورة الاستقرار والعودة إلى الماعت (العدالة والنظام) والدولة المركزية القوية من جديد مع المناداة بزيادة مساحة الحرية الفردية والعدالة الاجتماعية. وهكذا بلغت الحضارة المصرية القديمة على مشارف تلك الألفية أوج مجدها القديم، ولما بلغت تلك الذروة انهارت لتبدأ عصرا جديدا من الاستقرار والازدهار عبر الاستفادة من تأملات الحكماء وطاقات العلماء وقدرات الساسة ورجال الاقتصاد بل وعبر توظيف كل إمكانيات الشعب فى الوصول إلى أقصى طاقة تحقق أقصى درجة من الخيرات للجميع.

وعاشت مصر فاصلا زمنيا كبيرا آخر فيما بين القرون السابقة على الميلاد والقرن الأول الميلادى، ذلك الفاصل الذى نقلها من عصر إلى عصر؛ نقلها من عصر الهيمنة اليونانية التى فرضها عليها الإسكندر بغزوته الاستعمارية فى نهاية القرن الرابع الميلادى واستمرت بعده مع حكم البطالمة إلى عصر ظهور المسيحية التى تلقتها أيدى وعقول فلاسفة الإسكندرية ليؤسسوا على يدى كلمانت وأوريجين السكندريين بدايات عصر فكرى جديد شاركهم فى صنعه فلاسفة يهود

أمثال فيلون وفلاسفة خُلص أمثال أمونيوس ساكاس وأفلوطين، ذلك هو عصر فلسفة الإسكندرية التى لا هى فلسفة يونانية ولا هى فلسفة دينية خالصة وإنما هى فلسفة توفيقية نجحت فى أن تحول الفكر فى ذلك العصر من فكر عقلانى - منطقى إلى فكر شرقى يوازن بين مطالب العقل ومطالب القلب، بين مطالب الروح ورغبات الجسد. إن المصريين إذن فى تلك الفترة الفاصلة بين عصرين قد نجحوا فى هضم الفلسفة اليونانية التى كانت تمثل ثقافة العصر أو بعبارة أخرى كانت تمثل الثقافة العالمية السائدة، ثم حولوها إلى كائن فكرى جديد يتلاءم مع طبيعتهم الشرقية الأصيلة ليضيع التميز الحضارى لليونان ويفرزه الشرقيون بشكل جديد هو ما عرف فيما بعد بالفلسفة المدرسية فى أوروبا طوال القرون الوسطى، وهو ما استفاد منه فلاسفة الإسلام بعد ذلك فى التوفيق بين الفلسفة والدين وقد أدوا من خلال ذلك رسالتهم الحضارية الفريدة فى إزالة التعارض بين العقل والإيمان، أو بين الحقيقة العقلية والحقيقة الدينية النقلية.

وإذا ما تركنا مصر والشرق ونظرنا إلى أوروبا والغرب سنجد نفس الشىء يحدث فى تلك الفواصل الزمانية الكبرى. ولنكتفى فى هذه العجالة بالنظر فى القرون الثلاثة الماضية وسنجد أن كل قرن منها قد تميز بنقلة متميزة قادها الفلاسفة والعلماء النابهون، ففى الفاصل ما بين القرن السادس عشر والسابع عشر ظهرت الفلسفة العقلية الجديدة التى قادها ديكارت بنزعته العقلية الشكية وبمنهجه العقلى القائم على الثقة المطلقة فى بداهة العقل وفى قدرته على تمييز الحقيقة. كما شاركه فى ذلك فرنسيس بيكون الذى قاد بمنهجه الاستقرائى الجديد نهضة علمية وتجريبية جديدة حولها العلماء من أمثال كبلر ونيوتن إلى حقيقة واقعة استمرت بتداعياتها فى التطور العلمى

المتلاحق إلى يومنا هذا. وفيما بين القرنين السابع عشر والثامن عشر يصل الإيمان بالعقل والعلم وبقدرتهما على قيادة تقدم البشرية حد التطرف فيقوم كانط بفلسفته النقدية بوضع حد لهذا التطرف فى الثقة المطلقة بالعقل ليؤكد بأن العقل ينجح ويحقق التقدم طالما التزم بعالم الظواهر دون أن يحاول القفز إلى ما وراء هذا العالم. وسيظهر بعد ذلك عصر الفكر الرومانسى فى الغرب جنبا إلى جنب مع صيحات العقلانيين والتنويريين وذلك فى الفاصل الزمنى بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ولنأتى بعد ذلك إلى القرن العشرين لنجد أن الفلسفتين الكبيرتين اللتين تنازعتا السيطرة والهيمنة على الواقع الأوروبى والأمريكى والعالمى هما البراجماتية فى أمريكا والماركسية التى ظهرت فى ألمانيا وسرعان ما تلقفها لينين ليحولها إلى واقع ملموس فى روسيا بعد الثورة البلشفية فى عام ١٩١٧م، ولا شك أن الصراع بين هاتين الفلسفتين، البراجماتية بنزعتها الفردية التى تعبر عن الواقع الأمريكى الذى يقدر الأفعال والأفكار بنتائجها وما تحققه من أرباح مادية، والماركسية بنزعتها الشمولية الداعية إلى مجتمع الاشتراكية ثم إلى المجتمع الشيوعى الذى ينصهر فى ظله الكل ليتحقق الخير للجميع (وهكذا كان الحلم الماركسى). لا شك أن هذا الصراع قد حسم كما رأينا فى أواخر هذا القرن لصالح انتصار مؤقت للبراجماتية الأمريكية المعبرة عن الرأسمالية الغربية، وبدأت المجتمعات الاشتراكية تنتقل وتتحول لا إلى مجتمعات شيوعية، بل إلى النظام الرأسمالى الفردى.

أعود لأقول أن هذا الصراع قد أفاد بلا شك الغربيون حيث أدركوا فى نهاية المطاف بشكل أو بأخر أن كلا النظامين وحده فاشل، فلابد من الأخذ بالإصلاحات الاشتراكية فى ظل النظام الرأسمالى، ولابد من الأخذ بالحوافز الفردية وإطلاق طاقات الأفراد فى ظل نظام يحرص على تحقيق العدالة الاجتماعية.

على كل حال فإن الإنحلال الأخلاقى والضياع الإنسانى الذى يعانى منه الغربيون فى ظل هذين النظامين قد دعاهم فى نهاية المطاف إلى الحوار مع الحضارات الأخرى لعل وعسى أن يصلحوا عبر هذا الحوار ما أفسده اعتمادهم على فلسفاتهم المادية البحتة التى لا ترى البُعد المادى والرخاء الاقتصادى للإنسان.

ولكن هل تجدى تلك المحاولات التى يقوم بها الآن منظرو حوار الحضارات والداعين إلى الاستفادة من آليات العولمة فى هذا الحوار الحضارى المزمع فى إصلاح كيان قد تهرأ من داخله، هو كيان ذلك الإنسان الغربى الذى لم يعد قادرا على أن يرى البُعد الأخر لحياة الإنسان إلا بالكاد. وإن رآه فهو يفشل غالبا فى الإمساك بشىء منه لأنه فى الواقع قد تربى على أن ينهل من معين سعادة الجسد ورفاهة الجسد وتلبية مطالب الجسد.. الخ!!

وإذا كانت تلك هى أزمة الإنسان الغربى الآن، فما هى أزمتنا نحن؟! إن أزمتنا نحن هى كيفية التعامل مع تلك الهيمنة الإعلامية والمعلوماتية الغربية، فهى كما يدرك الجميع تهدد تدمير الكيان الداخلى المتماسك للإنسان الشرقى وتحاول اقتلاعه من جذوره ليحل محله ذلك الكيان المادى الحريص فقط على إشباع رغبات الجسد وتلبية كل مطالبه فى الراحة والرفاهية.

ولعلنا نتساءل مع من يتساءلون صباح مساء: هلى ستفلح آليات العولمة فى كسر حاجز الذات وفى التغلغل داخل الثقافات القومية وتدمير اتساقها من الداخل؟!

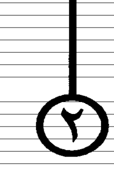
والحقيقة التى أراها بعين "الحدس العقلى" لا بعين "الواقع العملى التجريبى الراهن" إن ما يحدث من تفاعل مع هذه الآليات الغربية والأخذ بها لن يتعدى "التشكل الكاذب" المؤقت -على حد تعبير فيلسوف التاريخ الكبير أرنولد

توينبى- ليعود بعدها الإنسان الشرقى سواء كان مسلما عربيا أو هندوسيا هنديا أو كونفوشيا صينيا، ليعود هذا الإنسان شرقيا محافظا على جوهره الحضارى الأصيل. إن ما أراه فى هذا الصدد متعلق بشرط جوهرى واحد هو أن يكون أبناء الشرق واعين بجوهرهم الحضارى الأصيل، رافضين من داخلهم لهذا التشكل الكاذب الذى يجرون وراءه لاهثين الآن!! وهذه معادلة صعبة لا يدركها بالطبع إلا قادة الفكر فى هذه المجتمعات وعليهم يقع عبء إيقاظ خصائص الذات الجوهرية لتواجه عبء التشكل الكاذب بمنجزات الحضارة الغربية. وقد يكون فى استخدامنا لآليات العولمة الغربية دورا فى كسر الحاجز بيننا وبين الإنسان الغربى ذاته؛ فبدلا من أن نستسلم لمظاهر حضارته المادية التافهة، نقوده معنا ليكتشف الجوهر الحقيقى للإنسان، فليس الإنسان بهيمة تعيش لتأكل، بل هو إنسان ينبغى أن يوازن بين مطالب جسده ومطالب الروح.

وبالطبع فإن ذلك لن يحدث إلا إذا استطعنا حقيقة أن نرفع عنا الزيف وأساليب الهيمنة الغربية ونعود لاكتشاف جوهرنا الحقيقى وتلك هى المهمة الثقيلة لقادة الفكر فى بلادنا فعليهم أن ينفذوا بتأملاتهم إلى ما وراء الظاهر المتهرء ويعينونا على التخلص من كل ما يشوب رؤيتنا الآنية من قصور.

إن مصر الآن على الصعيد الاقتصادى تنتقل بحق من عصر إلى عصر فيما بين القرنين، من عصر استمر فيه الإنسان محصورا على شريط ضيق ملاصق لنهر النيل العظيم، إلى عصر يعمر فيه الإنسان المصرى الصحراء ويحولها إلى زراعات خضراء ومشاريع اقتصادية كبرى. فهل يعجز رجال الفكر عن مجاراة هذا التحول الاقتصادى التعميرى؟! لا أعتقد ذلك. وفى تأملاتنا القادمة فيما بين القرنين مصداق ذلك إن شاء الله.





لا تقولوا: الألفية الثالثة بل قولوا: الألفية السابعة

يتابع المفكرون المصريون على اختلاف تخصصاتهم واهتماماتهم، المفكرين الغربيين فى تأمل صورة مستقبل البشرية فى الألفية الجديدة وهذا أمر ضرورى ومحمود.

ولكن من غير الضرورى وغير المحمود أن يتابعونهم فى القول بأن الألفية الجديدة هى الألفية الثالثة للبشرية. فهذا خطأ شائع! وقد يكون الخطأ مقصودا لذاته بالنسبة للغربيين الذين درجوا على أن لا يروا العالم إلا من خلال ذاتيتهم الضيقة وإنجازاتهم التى جرت العادة على تضخيمها إلى أبعد حد ممكن بحيث تصبح إنجازات الأمم الأخرى بالقياس إليهم لا قيمة لها على الإطلاق وإن كان فيها أى شىء من القيمة، فقد اكتسبتها من نقلها أو أخذها عن كل ما هو غربى!!

إن التقويم الغربى الذى يبدأ بميلاد السيد المسيح عليه السلام قد صار هو "التقويم" بألف ولام التعريف، ونحن قد تابعناه منذ زمن بعيد ولم يعد فى الإمكان التخلى عنه واستبداله بما هو خير منه سواء كان التقويم الهجرى الإسلامى، أو التقويم

المصرى الشرقى القديم. ولا ضير فى ذلك حيث ينبغى توحيد التواريخ حتى لا يحدث أى اضطراب بيننا وبين العالم الخارجى فى التعاملات الاقتصادية والتجارية والسياسية... الخ.

ولكن حينما يتعلق الأمر بتأمل المستقبل من منظور حضارى تطلعا إلى مشاركة أكثر قوة وفعالية ونحن فى مطلع ألفية جديدة، فعلينا أن نتذكر ونذكر العالم بأن البشرية تتجه نحو الألفية السابعة من عمرها الحضارى المديد وليس الألفية الثالثة كما يزعمون ونقلدهم ونتابعهم نحن بدون وعى، بقصد أو بغير قصد!!

إن الحضارة البشرية لم تبدأ من التاريخ الميلادى، بل بدأت فيما معروف ومكتوب ومسجل منها منذ الألف الرابعة قبل الميلاد على يد المصريين الأوائل الذين صنعوا أول حضارة عرفها البشر على ضفاف نهرهم العظيم، نهر النيل. وقد ابتدعوا لأنفسهم بأنفسهم كل المظاهر الحضارية التى نقلها عنهم العالم بعد ذلك. وكان من مخترعاتهم ومكتشفاتهم اكتشاف أول تقويم تاريخى عرفته البشرية، ذلك التقويم الذى قال عنه الأستاذ مصطفى عامر فى دراسته عن "حضارات ما قبل التاريخ" أنه نشأ فى الدلتا، وكان ذلك فى القرن الثالث والأربعين قبل الميلاد أى قبل قيام الأسرة الأولى فى مصر القديمة بنحو ألف سنة. وقد كان اختراع هذا التقويم استجابة لنظام الفيضان وظروف الزراعة. وهو إن دل على شىء فإنما يدل على نضوج الفكر الإنسانى فى ذلك العهد البعيد وعلى قيام الإنسان بمشاهدات منتظمة يقتضى تسجيلها وجود نوع من الكتابة ولو فى مرحلتها البدائية؛ فقد لاحظ الإنسان أن الفيضان ظاهرة تتكرر بانتظام وأن الشعرى اليمانية تظهر فى الأفق مع شروق الشمس فى نفس اليوم

الذى يصل فيه الفيضان إلى منف وهليوبولس حيث كان يعيش الفلكيون المصريون الأوائل. وعلى هذه الأسس رتبوا جميع العمليات الزراعية واخترعوا السنة المكونة من ٣٦٥ يوما. وقد قسموا السنة إلى اثنى عشر شهراً والشهر إلى ثلاثين يوما تضاف إليها الخمسة الباقية التى خصصوها للأعياد" [المجلد الأول من تاريخ الحضارة المصرية (العصر الفرعونى) ص٧٠-٧١].

ومنذ ذلك التاريخ البعيد ينبغى أن يحتفل البشر حقا ببداية حضارتهم، ويجب أن يؤرخوا بموضوعية لنشأتها وتطورها قرنا بعد قرن وألفية بعد أخرى. ولا يجب أن يقصروا الأمر على ما هو حادث الآن حيث يسقط من حساب البشر التاريخ والحضارات السابقة على ميلاد السيد المسيح!!

وإن أغفل ذلك وأسقطه من حسابه المفكر الغربى، فلا ينبغى أن يغفل عنه المفكر الشرقى عموما والمصرى على وجه الخصوص؛ فالتاريخ الحقيقى لبداية الحضارة البشرية يعود إلى أربعة آلاف عام قبل الميلاد، ونحن اليوم حقيقة وفعلا على أعتاب الألفية السابعة من التاريخ الحضارى للبشرية.

وقد يقول قائل ساخرا: وما أهمية ذلك؟، فالمهم أن نتأمل بداية الألفية الجديدة وننظر ما نحن فاعلون فيها وخاصة أننا مقبلون على مرحلة ستشهد تحديات حضارية هائلة!!

ولهذا القائل أقول: إن أهميته بلا حدود لأن الوعى بالعمق التاريخى للبشرية ككل وباستعمال مبادئ التفسير العقلى للتاريخ يجعل أصحاب الحضارات والرؤى المتصارعة فى عالم اليوم أكثر تواضعا وأكثر إنصاتاً لصوت

العقل والضمير، بدلا من إنصاتهم -كما هو حادث الآن- لصوت القوة والهيمنة والغطرسة والعنصرية إذ سيتعلمون من هذا العمق التاريخى الهائل للحضارات البشرية أن منطق القوة والغطرسة لا يجدى على المدى الطويل وإن أكسبهم النشوة بالانتصار والسيطرة على المدى القصير!!

إن تأمل هذا العمق التاريخى الهائل من شأنه أن يتعلم منه المتأمل أن نهاية الحضارات دائما ما يرتبط ببلوغها قمة التباهى بالقوة المادية، وأنه كم من دول وحضارات بدأت وانتهت فى الوقت الذى تصورت فيه أنها قاب قوسين أو أدنى من السيطرة على العالم ومن الهيمنة على الآخرين!

إن تأمل ذلك يكشف عن أن بناة الحضارات هم من يزرعون ويصنعون ويفكرون ويكتبون، إنهم أصحاب الفعل الإيجابى المتحضر أما هادمو الحضارات فهم أولئك القادة العسكريون والسياسيون الذين تغرهم القوة فيستخدمونها للسيطرة على الآخرين وقهرهم والاستيلاء على حقوقهم ونهب ثرواتهم. إن ما يبنيه الناس فى قرون يهدمه القادة العسكريون فى لحظات بأوامر مجنونة تنطلق من أفواههم!!

وإذا كان ذلك هو بعض ما يمكن أن يتعلمه كل الناس من تأمل العمق التاريخى الهائل للحضارة البشرية، فإنه بالنسبة لنا كشرقيين عموما أو كمصريين خصوصا يعنى أكثر من ذلك بكثير.

فهو يعنى بالنسبة لنا الوعى بأن مصر هى صانعة أول الحضارات وهى صاحبة أول تقويم عرفته البشرية، وأن المصريين هم بناة الحضارة الأولى التى

ارتكزت عليها وأخذت منها ونقلت عنها كل حضارات العالم منذ الألف الرابعة قبل ميلاد السيد المسيح.

وليس هذا الوعى الذى نكتسبه من ذلك لمجرد التباهى أو الفخر بما لم نصنعه نحن كمصريين معاصرين. وإنما هو مجرد دعوة لبث الثقة فى النفوس وبعث الثقة فى عقول وسواعد المصريين المعاصرين؛ فهم أصحاب أول حضارة، وهم رغم كل ما مر عليهم من محن وغزوات ورغم ما دبر ضدهم من مؤامرات ورغم ما شنت ضدهم من حروب قصدت القضاء عليهم وعلى حضاراتهم لم يهتزوا ولم يموتوا، بل كانوا دائما قادرين على البدء من جديد بعد طرد المحتل وبعد هضم تراثه واستيعابه ضمن تراثهم الأعرق والأفضل.

إنه درس التاريخ الذى ينبغى أن نعى أنه ليس فقط اللحظة الحاضرة، بل هو لحظات ثلاث: الماضى والحاضر والمستقبل؛ فإن كان الماضى بكل هذا الثراء فى عمقه الذى يمتد إلى ما قبل التاريخ، فإن المستقبل لا ينبغى أن يقل عنه ثراءً وغنى ليس فقط فى عناصر القوة المادية التى نملك معظم عناصرها ولا ينقصنا إلا امتلاك الإرادة والقدرة على توظيفها والنجاح فى إدارتها بوسائل العصر المتقدمة، وإنما أيضا فى عناصر القوة المعنوية؛ قوة الدين والأخلاق والضمير؛ فالمصريون هم الذين بلوروا الصورة الأولى للضمير والأخلاق المثلى للإنسان ولا يزال العالم الغربى يطمح إلى بلوغ تلك الصورة رغم كل المذاهب الفلسفية والأفكار الدينية والعقائد التى مرت عليه كما يشير إلى ذلك أمرسون الفيلسوف الأمريكى المعاصر.

إن اللحظة الحاضرة التى نعيشها كمصريين أو كعرب أو كشرقيين رغم ما



قد يبدو فيها من إحباطات ظاهرة ومواطن ضعف أو مواطن قصور عديدة، إلا أن درس الماضى وما استطعنا إنجازه فيه على مدى القرون والألفيات السابقة يجعلنا نتطلع بثقة إلى إنجاز ما هو أفضل منه فى المستقبل القريب. وكل ما يتطلبه ذلك إنما هو مزيج من بعث الثقة فى النفوس وإيقاظ العقول بالمزيد من الدراسة وتحديث وسائل الفهم والتحليل والاختراع، ومزيد من الالتحام مع كل ما فى العصر من مستحدثات تكنولوجية ومنهجية وعلمية وتوظيفها بما يتلاءم مع بيئتنا ومع قيمنا الأصيلة.

ولعل نقطة البداية فى بعث الثقة فى النفوس وفى إيقاظ العقول تكون من الوعى بأننا على مشارف الألفية السابعة وليس الألفية الثالثة كما يزعمون، وأنهم ان كانوا ينطلقون إلى الألفية الجديدة ووراءهم إنجازات ما يزيد قليلا على ألفى عام، فإننا ننطلق إليها وخلفنا إنجازات ما يزيد قليلا؛ بل ما يزيد كثيرا عن ستة آلاف عام. إذن من الآن فصاعدا: نحن على مشارف الألفية السابعة وليس الألفية الثالثة!!



٣
لغتنا القومية بين الحصار والانتحار

حقا لقد أصبحت الحال التى وصلت إليه لغتنا العربية يرثى لها، فما بين نهاية القرن الماضى وبدايات هذا القرن ونهاياته، مرت اللغة العربية بأطوار عديدة ما بين الازدهار والانحسار؛ فقد كانت الدعوة الملحة لكل رواد التنوير الأوائل هى ضرورة الاهتمام باللغة القومية وبعث حركة واسعة للترجمة قام بها رفاعة الطهطاوى ورفاقه أملين فى نهاية المطاف أن تصبح اللغة العربية كما كانت من قبل لغة العلم ولغة التحديث والتقدم والتجديد. وعلى هذا الأساس أرسلت البعثات المختلفة للبلاد الأوروبية لتلقى العلوم الحديثة والحصول على أرقى الشهادات الجامعية بشرط أن يعود هؤلاء العلماء إلى وطنهم مصر ليدرِّسوا بلغتهم القومية وينقلون ما درسونه من علوم حديثة إلى هذه اللغة التى كانت لغة التدريس ولغة العلم. ولا يخفى على أحد أن الجامعات المصرية والعربية إنما أنشئت فى الأساس لتكون أداة توطين العلم وحاملة للواء التقدم العلمى لكل البلاد العربية. وكان كل ذلك ضمن أسلحتنا لمواجهة المد الاستعمارى ولمواجهة محاولات المستعمرين سواء كانوا من الفرنسيين أو

من الإنجليز أو غيرهم فرض لغاتهم على مواطنى البلاد الأصليين!

لقد كان الوعى العام فى أوجه حينما اشترك العلماء والمثقفون وعامة الشعب فى إدراك أن سبيل التقدم هو تعريب العلوم وتوطين العلم عبر إنشاء المدارس العليا والجامعات الأهلية، وعبر المؤسسات المتخصصة للترجمة... الخ.

وإذا ما أردنا فى اللحظة الراهنة، اللحظة الفاصلة بين قرنين، أن نحاسب أنفسنا عما أنجزناه فى تحقيق هذا الهدف القومى الذى حدده رواد التنوير والنهضة العرب فى مطلع هذا القرن لوجب علينا أن نحنى الرؤوس خجلا مما آل إليه حالنا وحال لغتنا القومية!!

فقد تطور بنا الحال إلى عكس ما كنا قد حددناه لأنفسنا من أهداف؛ فإذا كنا فى الماضى قد أدركنا ضرورة تعريب العلوم لتوطينها وتطوير لغتنا لاستيعاب كل العلوم الحديثة، فنحن الآن نتجه اتجاها محموما نحو تدريس العلوم باللغات الأجنبية سواء فى المدارس أو فى الجامعات. لقد أصبحنا نتخلى بمحض إرادتنا عن استخدام لغتنا القومية فى التدريس والتعليم لتحل محلها اللغات الإنجليزية والفرنسية فى المدارس والجامعات المسماة بالخاصة؛ فمن مدارس خاصة إلى جامعات خاصة أصبحت اللغة العربية فى وضع حرج للغاية؛ فهى فى المرحلة الأخيرة من النزع الأخير!

إننا نخنقها بأيدينا حينما نوافق كل يوم على إنشاء تلك المدارس الخاصة التى تعتبر اللغة الأجنبية هى اللغة الأولى ولا تتورع عن أن تعلن أنها مدرسة إنجليزية أو فرنسية أو ألمانية والبقية تأتى!! وتطور الأمر فأصبحنا

نوافق كذلك على إنشاء الجامعات الخاصة ونسمح بأن تكون لغة التدريس فيها اللغة الإنجليزية، ومنذ فترة وجيزة وقع عقد إنشاء جامعة فرنسية، وفى الطريق سيتم إنشاء جامعة ألمانية.. وهكذا انتهى بنا الحال إلى أن نعيش غرباء فى وطننا، وهل هناك غربة أكثر من أن يصبح الأبناء غرباء فى بلدهم فيتحدثون العامية المتهرئة ولا يستطيعون نقل أى شىء مما يتعلمونه فى مدارسهم وجامعتهم إلى لغتهم وإلى ذويهم. إنهم إنجليز فى مصر أو فرنسيون فى مصر أو ألمان فى مصر، فهم خريجو المدارس والجامعات الإنجليزية والفرنسية والألمانية.. الخ.. وهم قد بدأوا فى الآونة الأخيرة يستقلون بأنفسهم بإعلانهم عن إنشاء روابط أو هيئات خاصة على غرار جماعة أو رابطة خريجى الجامعات الأمريكية، وجماعة أو رابطة خريجى الجامعات الإنجليزية.. الخ.

وإذا انتقلنا من المدارس والجامعات الخاصة إلى المدراس والجامعات الحكومية لم يختلف الأمر كثيراً، فقد أصبحنا الآن نتباهى بالمدارس التجريبية للغات التابعة لوزارة التربية والتعليم!! ونتصور أنها الطريق إلى النهضة التعليمية المنشودة!!

وفى الجامعات الوطنية ظهرت حركة تغريبية - عنصرية لا أدرى أى توجهات شيطانية ولدتها؛ ظاهرة "التجارة - **English**" و"الاقتصاد - **English**" و"الحقوق - **English**" و "الحقوق - **French**".. الخ.. فلقد أصبحت الكليات داخل الجامعات تنقسم قسمين؛ قسم للطلاب -الذين لا حول لهم ولا قوة- طلاب المدارس العادية والذين لا يملكون ما لا يدفعونه لقاء الدراسة فى قسم اللغات، وقسم "خمس نجوم" لطلاب الدراسة باللغة الإنجليزية أو باللغة الفرنسية حسب ما هو



متاح!! أولئك يدرسون بأعداد هائلة بلغتهم العربية واثقين من أنهم سينضمون حتما لطابور العاطلين والبطالة!! أما أولئك من أولاد الذوات القادرين خريجى المدارس الأجنبية فهم يدرسون فى حجرات مكيفة وبأعداد قليلة بلغة أجنبية على أيدى أساتذة من خريجى الجامعات الأجنبية، واثقين من أنهم سيقبلون فى سوق العمل فور تخرجهم!!

بالله عليكم أى إحساس بالدونية سيتولد لدى هؤلاء الطلاب الذين دخلوا نفس الكلية حاصلين على نفس المجموع، وهو يرون زملاء لهم يعاملون هذه المعاملة المتميزة وينتظرهم هذا المستقبل المرفه؟! ولى سؤال أوجهه إلى القائمين على هذه الكليات التى سمحت بهذا النظام، إذا كنتم حقا تستطيعون أن تقدموا هذه الخدمة التعليمية الراقية المتقدمة إلى طلابكم من الدارسين فى القسم الأجنبى، فلماذا لا تقدموها إلى كل أبنائكم من الطلاب وبلغتكم الوطنية؟! ولا أعتقد أنه ينبغى أن يتهربوا من الإجابة بحجة نقص الإمكانيات وكثرة الأعداد، فالإمكانيات متوفرة والأعداد وهى الأعداد!!

أيها السادة، لقد سئمنا من تكرار الكلام عن أن تقدم الأمم الحقيقى يقاس بمدى اعتزازهم بلغتهم القومية، وبمدى قدرتهم على استيعاب العلم والتكنولوجيا الحديثة عبر هذه اللغة! وسئمنا من تكرار أن اللغة العربية التى تدعون بخبث أنها ليست لغة علمية!، سئمنا من القول أنها كانت ولا تزال وستظل لغة حية قادرة على استيعاب العلوم الحديثة، كما سبق واستوعبت العلوم اليونانية القديمة، وأنها بإرادة أبنائها يمكن أن تكون لغة العلم كما كانت ذات يوم هى لغة العلم الأولى. ولا يزال التاريخ يذكر قول روجر بيكون فى



فجر عصر النهضة الغربية-"من أراد التخصص فى أى فرع من فروع العلم فلابد أن يتعلم العربية"!!

لقد سئمنا من تكرار أن التقدم العلمى الذى تطمحون إليه مستحيل بدون توفير البيئة العلمية والمناخ العلمى المناسب، والشرط الأول فى توفير هذا المناخ إنما هو نقل العلوم إلى اللغة القومية حتى يكون الإنسان العادى قادرا على أن يقرأها بلغته وقادرا على التفاعل مع أى تكنولوجيا جديدة نبتكرها أو يبتكرها أى عالم فى العالم. إنه بدون ترجمة العلوم ستزداد المسافة بيننا وبين الأمم المتقدمة اتساعا، وسيزداد مواطنينا تخلفاً. فالثقافة العلمية التى ندعو إلى نشرها يستحيل أن تنشر أو تنتشر إلا عبر اللغة القومية، وسيظل العلم حكرا على تلك الفئة المتعلمة وسنعود إلى عصر "سرية التعاليم" الذى كان سمة من سمات فكرنا الشرقى القديم فيما قبل الميلاد!!

إن اللغة العربية ليست بأقل شأنا من لغات الأمم التى سبقتنا فى مضمار التقدم، فليست أقل شأنا من اللغة الروسية أو من اللغة اليابانية أو حتى من اللغة العبرية!! إن تلك وغيرها كثير أصبحت لغات علمية يكتب الباحثون والعلماء بها وتترجم أبحاثهم واكتشافاتهم إلى كل اللغات الأخرى. فما بال أبناء اللغة العربية يقبلون طواعية أن يُقضى على لغتهم، ما بالهم لا يدركون أنهم حينما يوافقون يوما بعد يوم على إنشاء مدارس أجنبية وجامعات أجنبية وتخصصات بلغات أجنبية، إنما يوافقون بإرادتهم على انتحار لغتهم!! ما بالهم اليوم وقد استسهلوا أن يقرأوا العلوم باللغات الأوروبية وأن يعلموها لتلاميذهم بنفس هذه اللغات دون أن ينقلوها إلى لغتهم العربية – لغة القرآن ورمز الهوية والسبيل الوحيد لغرس الانتماء ولإدراك التقدم؟!

ولأقولها لكم صراحة ونحن فى تلك اللحظة التاريخية لحظة الانتقال من قرن إلى قرن، أنه لا سبيل أمامكم لإدراك التقدم الذى تنشدونه إلا بالعودة إلى إحياء الدعوة إلى تعريب العلوم وتجريم وتحريم تدريس العلوم سواء فى المدارس أو فى الجامعات بلغات أجنبية. إننا لو فعلنا ذلك حقا سنكون على بداية الطريق الحقيقى للتقدم ولدخول القرن القادم. أما إذا تكاسلنا عن ذلك وأخذنا نردد الحجج الواهية التى يرددها أنصار التغريب والإبقاء على الوضع الحالى، فإننا سنكون أشبه بمن يخنق نفسه ويقتل ذاته بيديه!

٤

د. زكى نجيب محمود فيلسوف العرب فى القرن العشرين

أوشك القرن العشرون من الألفية السادسة (طبقا للتقويم المصرى)، الألفية الثانية (طبقا للتقويم الغربى) على طى أوراقه والرحيل. وهذه هى سمة السنوات والقرون كما هى سمة كل مخلوق. ولكن يبقى دائما العقل الذى يعى ويتأمل، الذى ينتقى ويؤرخ، الذى يفرز إنجازات الماضى ليأخذ ما ينفع ويتجاوز عن الغث الذى لا يصلح!!

إنه العقل الإنسانى الذى تغنى به الفلاسفة عبر العصور، وكان على رأس من قدروا العقل الإنسانى وركزوا على أهميته فى صنع التقدم الإنسانى الدكتور زكى نجيب محمود الذى يوافق شهر سبتمبر ذكرى رحيله.

إن من يتأمل قرننا الحالى يجد أن صُناعه من العرب يكادوا يعدون على أصابع اليد فى مجالات الحياة المختلفة؛ ففى المجال السياسى يجد جمال عبد الناصر هو الزعيم الذى تمحورت حوله وتمثلت فيه البطولة السياسية العربية فى هذا القرن، وفى مجال الشعر يجد أحمد شوقى، وفى مجال الرواية يجد نجيب محفوظ، وفى مجال

القصة القصيرة يجد يوسف إدريس، وفى مجال الفن التشكيلى يجد صلاح طاهر، وفى مجال النحت يجد مختار، وعلى نفس النحو يجد فى مجال الفلسفة زكى نجيب محمود. إنه يشكل العلامة البارزة الفارقة فى مجال الفكر الفلسفى العربى فى هذا القرن؛ فقد استوعب نظرات وتأملات كل المفكرين السابقين عليه من أمثال سلامة موسى وإسماعيل مظهر رغم اختلافه معهم، كما استوعب فكر معاصريه من أمثال طه حسين والعقاد وأحمد لطفى السيد ومصطفى عبد الرازق رغم أن كلا منهم يشكل الريادة فى مجال قد يكون مختلفا عن مجاله، ورغم أن توجهاته قد تختلف عن توجهاتهم، إلا أن الهدف الذى عمل من أجله كان هو نفس الهدف الذى عمل جميع هؤلاء ومن سبقوهم ومن عاصروهم من أجله؛ إنه العمل على نهضة الأمة من عثرتها الفكرية، ومن تخلفها ومحاولة تلمس الطريق الصحيح للنهضة والتقدم.

وقد أدرك كل هؤلاء أن إعمال العقل فى كل ما يدور حولنا هو نقطة البداية الصحيحة لأى نهضة ولأى تقدم، فلم يسبق أن تقدمت أى أمة إلا عبر عقول أبنائها وإنجازاتهم العقلية المبدعة. ولكن تفرد د. زكى نجيب محمود عن كل هؤلاء بموقفه الفلسفى الثابت الذى لم يتزحزح عنه قيد أنملة، إنه الموقف الذى كان أبرز سماته نقد معظم صور الفكر السائدة التى لم تقم على احترام العقل واحترام منجزات العلم المعاصر. وبدا هذا الموقف النقدى منذ مؤلفاته الأولى مثل "خرافة الميتافيزيقا" أو "موقف من الميتافيزيقا" كما أسماه فيما بعد، ومثل "شروق من الغرب" و"ثقافتنا فى مواجهة العصر" و"مجتمع جديد أو الكارثة" و"فى فلسفة النقد".

وفي هذا الموقف النقدى تجلت جرأة الفيلسوف عند زكى نجيب محمود حيث أعلن رفضه الواضح والصريح لكل صور الفكر الخرافى والماورائى والذى لا يلتزم حدود العقل الإنسانى ويتجاوز نطاق الواقع الذى يعايشه الإنسان فى حياته العملية.

وقد أدرك د. زكى بحس الفيلسوف الواعى بمتطلبات عصره، أن شد طرف الخيط النقدى إلى نهايته مطلوب حتى يفيق الناس إلى أنهم يعيشون عصر "العقل"، و"العلم" وأن للإيمان مجاله، وللعقل والعلم مجالهما. وأن صناعة التقدم لا تأتى إلا عبر إعمال العقل واستخدام كل آليات التفكير العلمى المعاصر وأبرزها التحليل والالتزام وبالتجريب والموضوعية ووجود معايير محددة لاختبار صدق كل ما نعتقد فيه من قضايا.. الخ.

ولا شك أن هذه الدعوة إلى إعمال العقل واستخدام كل آليات التفكير العلمى المعاصر لم تكن عند زكى نجيب محمود مجرد كلام نظرى، بل كانت ماثلة فى كل كتاب يؤلفه، وفى كل مقال يكتبه، بل أكاد أقول فى كل حرف ينطق به. لقد ظل ملتزما بدعوته تلك حتى اللحظة الأخيرة فى حياته، وظل مقتنعا بأن رسالته التنويرية تتخلص فى ذلك. وإن كان بعض دارسيه ونقاده يقولون أنه تراجع عن ذلك أو على الأقل خفف من غلوائه فى مؤلفاته المتأخرة وخاصة بعد كتابيه "المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى" و "تجديد الفكر العربى". فإن الحقيقة فى اعتقادى كانت غير ذلك، إذ لم يتراجع زكى نجيب محمود عن أفكاره الأساسية مطلقا. وكل ما هنالك أنه انتقل بها من مجال النظر العقلى المجرد إلى مجال التطبيق فى أبحاثه فى تراثنا الفكرى وفى تأمل حياتنا المعاصرة.

لقد أراد زكى نجيب محمود فى مؤلفاته تلك وفى مقالاته التى استمرت لسنوات عديدة فى صحيفة "الأهرام" أن يوضح أن تراثنا الفكرى المتمثل فى الفكر الإسلامى وخاصة فى عصره الزاهر ملىء بتمجيد "العقل" وإعلاء شأن "العلم"، وأن ما فيه من قيم إيجابية تتسق مع قيم عصرنا الحاضر وتتوافق معه إذا ما استجليناها وجددناها وفق متطلبات العصر الحاضر. كما أراد أن يوضح من جانب آخر أننا نملك من خلال القيم الإيجابية الداعية إلى "العلم" و"العقل" و"العمل" بوازع من الإيمان الدينى الإسلامى العميق، نملك مقومات المشاركة فى حضارة العصر بأوسع صورة ممكنة بتقديم تلك النظرة الثنائية سواء من ناحية النظر فى الكون، أو فى الإنسان أو فى المعرفة الإنسانية. إنها تلك النظرة التى يمكن أن نسد من خلالها "فجوات كثيرة مما يعيب المذاهب الفلسفية السائدة فى غير بلادنا؛ فهى أولا تضمن لنا الجمع بين العلم وكرامة الإنسان بعد أن رأينا الجمع بينهما متعذرا فى أوروبا وأمريكا" (تجديد الفكر العربى، ص٢٨٣ من الطبعة الثامنة).

إذن لم يحدث أن تراجع فيلسوفنا عن مبادئ فلسفية اعتنقها، بل هو قد انتقل من عرضها والاعتقاد فيها فى صورتها الغربية المعاصرة المتمثلة فى تيارات الفلسفة الوضعية المنطقية، والفلسفة التحليلية والفلسفة البراجماتية، إلى إخراجها من مكنون تراثنا الفكرى واستجلائها من مضمون عقيدتنا الدينية لكى ندرك أنه لا تناقض هناك بين أن نكون معاصرين نؤمن بقدرات العقل وبمنجزات العلم المعاصر ونشارك فيها، وبين أن نكون مؤمنين بأصالتنا وعارفين بقيم تراثنا الفكرى العظيم.

إننا كأفراد نعيش فى القرن العشرين أبناء تراث عريق ونحمل قيم إيجابية عظيمة يمكن أن نشارك بها فى بناء فلسفة القرن الحالى والقادم، وكذلك نحن نحمل قيم العصر ولابد أن نكون معبرين عنه سواء رضينا أم لم نرضى. فالإنسان ابن عصره وابن القيم السائدة فيه ولابد أن يتأثر بها ويعمل من خلالها، وهو كذلك ابن تاريخه وتراثه ولا يمكن أن ينفصل عنهما مهما حدث!!

ذلك كان فى اعتقادى الإسهام الحقيقى لفيلسوف القرن د. زكى نجيب محمود، أنه فهم مشكلة الأصالة والمعاصرة على هذا النحو الذى لا يقيم وزنا للتعارض أو للتصادم بين الأصيل (الموروث)، والمعاصر (الغربى)! إنه الفهم الذى يمكن من خلاله تجاوز هذا التصادم والانتقال عبر القراءة الواعية لمنجزات العصر ولأمهات تراثنا الفكرى. الانتقال عبر هذا وذاك إلى المشاركة الإيجابية فى عصر لم يعد ممكنا للإنسان فيه أن يمتلك حريته أو يشعر بها إلا بقدر ما يمتلك من أدواته وبقدر ما يسيطر عليها ويستطيع المشاركة الإيجابية فى منجزاته.

وما أحوجنا ونحن على مشارف نهاية القرن، وبداية قرن جديد وألفية جديدة أن نعيد قراءة أعمال هذا المفكر-الفيلسوف الذى أنهكه الإخلاص لقضيته الأساسية وأعياه الإصرار على أن تصل رسالته التنويرية إلى كل فرد فى أمتنا العربية من المحيط إلى الخليج. وإنى لأدعو فى ذكراه دار الأوبرا المصرية التى استضافته فى آخر حوار فكرى له أن تخرج لنا هذا الحوار الفكرى الثرى الذى تضمن خلاصة فكره بأسلوب واضح متضمن ولأول مرة جرأة غير معهودة فى

الوصول إلى مبتغاة الفكرى من أقرب الطرق وبأسلوب يفهمه عامة الناس قبل خاصتهم، أدعو القائمين على دار الأوبرا المصرية وخاصة النشط الأستاذ محمد سالم إلى نشر هذا الحوار وخاصة أن كاتب هذه السطور قد حرره منذ أكثر من عام حتى يستفيد منه شباب أمتنا وهم على أعتاب الألفية الجديدة. كما أدعو ناشرى مؤلفاته إلى إخراجها فى طبعة شعبية رخيصة الثمن على غرار ما يحدث فى مكتبة الأسرة حتى تكون متاحة وفى متناول القارئ العادى حتى تعم الفائدة ويستفيد الجميع من فلسفة زكى نجيب محمود التى كتبها بأسلوبه السهل السلس لتكون رائدهم إلى المشاركة فى بناء حضارة القرن الحادى والعشرين.



٥

الفلاح المصرى هو الأصل وهو المستقبل

الفلاح المصرى هو الصانع الحقيقى للحضارة المصرية عبر عصورها المختلفة؛ فمنذ فجر التاريخ الإنسانى كان الفضل له فى تحويل المستنقعات والبرك على جانبى النهر إلى حقول خضراء غذت المصريين وفاض خيرها على أرجاء العالم القديم. وكان له الفضل فى استئناس الحيوانات التى كانت ترتع فى تلك البرك والمستنقعات والغابات، وعلّم العالم كيف يمكن تسخيرها لتخدم الإنسان فى تنقلاته وتساعده فى أعماله المختلفة.

وكان له الفضل فى بناء معالم أول حضارة عرفتها الإنسانية وهى التى لا تزال خالدة بمبانيها الفريدة وبأهراماتها التى تتحدى الزمن. لقد كان صانع كل ذلك هو الفلاح وابن الفلاح الذى تعلم وعلَّم العالم كل فنون الهندسة والعمارة والطب، كما علمه كيفية تهذيب النفوس وترقية الذوق الإنسانى بفنون الموسيقى والشعر والقصة.. الخ..

وإذا كان ذلك هو فضل الفلاح فى الماضى فإنه لا يزال صاحب الفضل الأول؛ فهو الذى يكافح ليل نهار -رغم كل المعوقات ورغم كل تعقيدات

التقنيات الحديثة- لكى تكتفى مصر بغذائها، ولكى لا يحتاج أهلها من مواطنيه إلى إستيراد شيء من الخارج!!

وإذا كان تركيز الدولة المصرية المعاصرة بحكوماتها المتتالية على الصناعة قد زاد عن حده شيئا فشيئا حتى وصل فى هذه الأيام إلى اختزال حياة المصريين فى حفنة من رجال الأعمال ومن الصناعات المختلفة والتى لا تزال استهلاكية فى طابعها العام. فإننى أدعو فى هذه المناسبة التى نحتفل فيها بعيد الفلاح فى التاسع من سبتمبر أن تعيد حكومتنا الرشيدة النظر فى تلك السياسات التى تعطى كل الاهتمام للصناعة والسياحة والإعلام وما شابه لدرجة أنها تنظر إلى المشروعات الكبرى فى مجال الزراعة كمشروعات توشكى وشرق العوينات وغيرها على أنها مشروعات صناعية أكثر من كونها مشروعات زراعية ستقوم فى النهاية شئنا أم أبينا، وسيتوقف نجاحها على كفاءة الفلاح المصرى الذى سيعمل فى هذه المشروعات!

لقد طال اهتمام الحكومة كل شيء، وصارت تحتفل وعلى أعلى المستويات كل يوم بأناس هنا، وأناس هناك؛ فمن عيد الإعلاميين، إلى عيد الفنانين، إلى أعياد الكرة وانتصاراتها الوهمية!.. إلى آخر ما لا يمكن حصره من أعياد!!

وحينما يأتى التاسع من سبتمبر يوم عيد الفلاح يُختزل الاحتفال فى خبر تنشره الصحف!! وأضرب كفا على كف!! لماذا لا يكون احتفالنا بهذا العيد بالذات هو أكبر احتفال تقيمه الدولة ممثلة فى رئيسها وحكومتها؟! لماذا لا يكون هذا الاحتفال شبيها باحتفالنا السنوى بعيد العُمال؟! أليس الفلاح هو أصل العامل أم أننا قلدنا فى احتفالنا بعيد العُمال الدولة الاشتراكية ونسينا

أن مصر أصلها الفلاح وعمادها الفلاح!! إن العامل المصرى والمهندس المصرى والفنان المصرى والإعلامى المصرى والجندى المصرى هو ابن الفلاح!

إن الفلاح المصرى أيها السادة هو واهب الخير لمصر وللمصريين عبر السنين والعصور وهو كذلك وسيظل كذلك إلى أبد الأبدين!

واهتمامنا بالاحتفال به وبإنجازاته يمكن أن يكون رمزا لتميزنا ولتقديرنا لأهمية الزراعة فى الاكتفاء الذاتى ولأهميتها فى تأكيد القوة الاقتصادية الحقيقية لمصر إن قوة مصر الاقتصادية الحقيقية هى الزراعة، وإذا كنا نسير فى طريق ميكنة الزراعة وجعلها أشبه ما تكون بالصناعة، فلا نزال نحتاج لدفع الفلاح المصرى ليشارك فى هذه الصناعة الزراعية وليكون هو أساس المجتمعات الجديدة التى تتشكل على أرض هذه المشروعات العملاقة الجديدة. واحتفالنا بعيد الفلاح وإعطاء هذا الاحتفال الصورة الوطنية المناسبة لمكانة الفلاح ولدوره الحيوى فى صنع حاضر مصر ومستقبلها سيكون مناسبة لتشجيع الفلاح المصرى إلى الهجرة إلى هذه المجتمعات الجديدة واستصلاح أرضها جنبا إلى جنب مع الميكنة ومع المهندسين الزراعيين.

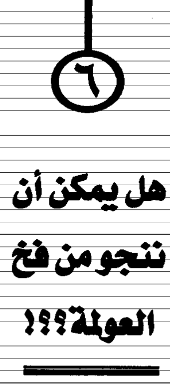
إن تكريم الفلاح المصرى الحقيقى وتقدير دوره عبر ممثلين عنه حققوا أعلى إنتاجية كل عام فى أى محصول من المحاصيل الزراعية سيجعل من الفلاح المصرى البسيط شعلة نشاط طوال العام، وسيجعل أبناء الفلاحين المصريين يضعون كل خبراتهم التى تعلموها فى كل المجالات فى خدمة الحقل وزيادة إنتاجيته من المحاصيل الزراعية.

ولعلها فرصة فى بداية قرن جديد وألفية جديدة أن نعيد اكتشاف

جوهر مصر وأصلها، الفلاح المصرى، ونعيد اكتشاف دوره فى صنع الحضارة المصرية وبُناتها عبر العصور. لعلها فرصة أن نعيد الفلاح المصرى إلى صدارة المجتمع مقدرين له دوره وكفاحه "فلحم أكتافنا من خيره" كما يقول المثل!!

ولكم أتمنى أن يأتى التاسع من سبتمبر عام ٢٠٠٠ ليشهد ونشهد معه وفيه رئيس الجمهورية ومعه كل مسئولى مصر وأعلامها وهم يكرمون الفلاح المصرى الرمز الأصيل للعطاء والتفانى فى خدمة الوطن. إن المعنى الكبير لذلك سيكون ليس فقط أننا نكرم أحد رموز العطاء اللامحدود لمصر، وإنما سيكون أننا بدأنا نعيد اكتشاف الجانب المُهمل من ذاتنا القومية، وبدأنا ندرك أن الطريق الصحيح لأى تقدم ولأى نهضة مستقلة إنما هو طريق الاكتفاء الذاتى من المنتجات الزراعية. وكما كانت مصر هى سلة غذاء العالم القديم وهى صاحبة أول حضارة زراعية فى التاريخ فينبغى أن تعود كذلك. ولن تعود كذلك إلا بفضل الفلاح المصرى القادر بفطرته على استيعاب أى تكنولوجيا جديدة وتوظيفها لزيادة إنتاج أرضه بعد استصلاحها واستزراعها.

إن إدراكنا لهذه الحقيقة هو البداية الحقيقية لنهضتنا المستقلة، ولقدرتنا على أن نكون أقوياء ذاتيا وغير مهددين من غول ما يسمى بالعولمة الاقتصادية.



٦

هل يمكن أن ننجو من فخ العولمة؟؟!

"العولمة" أصبحت حالة واقعة Fact يعانى من آثارها سواء الإيجابية أو السلبية عالم البشر بأكمله. وما ذلك بالطبع إلا بفضل المخترعات البشرية التى قربت المسافات، واختصرت الزمن، وسهلت اللقاء المباشر بين جميع البشر من مختلف الجنسيات والقارات عبر الإنترنت والفاكس والأقمار الصناعية والقنوات الفضائية والطائرات الأسرع من الصوت... الخ... الخ.. وإذا كان ذلك على الصعيد الثقافى، فإنه سبقه على الصعيد السياسى والاقتصادى ما هو أهم؛ حيث أصبح العالم كله مطالبا بعد انهيار الشيوعية بانتهاج سياسة ليبرالية ديمقراطية تحافظ على حريات الأفراد وتسعى لإرضائهم، وبانتهاج سياسة اقتصادية حرة تزيل كل العوائق أمام انتقال رؤوس الأموال بين بلدان العالم المختلفة عبر شركات عابرة للقارات وبنوك لها فروعها فى كل أنحاء العالم، ورأسماليون عالميون ينتقلون بكل حرية بين قارات العالم وبلدانه المختلفة دون أى قيود لدرجة أنه أصبح بإمكانهم أن يتواجدوا فى أكثر من قارة فى نفس اليوم لعقد الاتفاقيات ومراقبة المشروعات. إنها

حقا "الرأسمالية النفاثة" كما أطلق عليها أحد منظريها.

ولا شك أن الصورة فى ظاهرها تبدو وردية الملامح، مبشرة بكل الخير والسعادة لجميع أفراد البشر، فطالما أن المسافات قد ألغيت بينهم، والحواجز قد حُطمت تسهيلا للالتقاء والتعارف بينهم وللدخول فى المشروعات المشتركة ولتبادل الخبرات والمنافع، فما المانع من أن يتحقق الخير المادى للجميع وينعمون بحياة مشتركة سعيدة وهانئة؟! فهل نحن مقبلون حقا على تحقيق حلم الفلاسفة المثاليين منذ فجر تاريخ البشرية؟، هل نحن مقبلون على تحقيق الدولة التى يخضع جميع البشر فيها لقانون واحد ولعبادة إله واحد ولحاكم واحد، ذلك الحلم الذى راود إخناتون الملك المصرى الفيلسوف فى القرن الرابع عشر قبل الميلاد؟!

إن الحقيقة التى وعيتها ونبهت من قبل إليها فى كتابى "ضد العولمة" الذى صدر فى نهاية عام ١٩٩٨م(*) هى على العكس من ذلك تماما؛ فقد قادتنى تأملاتى فى أحوال الفكر والأدب والفن والقيم الأخلاقية إلى الكشف عن آثار سلبية خطيرة لما يسمى بالعولمة على بلدان العالم؛ فمن شأنها ليس التقريب بين الثقافات وإقامة جسور الحوار بين الحضارات، بل شأنها الحقيقى هو محو تلك الثقافات المحلية والقومية لصالح صبغ العالم بصبغة غربية وذلك ما أسميته "غربنة العالم" وهو فى الحقيقة كما كشف لى قراءة كتاب "فخ العولمة" "أمركة العالم"، فالصورة التى يتجه إليها العالم ليست فقط غربية المعالم بل هى أمريكية المعالم. وما أدراك ماذا يعنى ذلك من معانى تسيطر فيها المادية المفرطة المتطرفة على سلوك الإنسان وتحوله إلى حيوان

(*) صدر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، ١٩٩٩م.

يلهث وراء شهواته ونزواته!! إنها صورة مخيفة لا يصبح الإنسان الفرد فيها إلا مجرد آلة جسدية حسية تطمح إلى تحقيق شهواتها الأنانية دون النظر إلى مصالح الآخرين وإلى أهدافهم وطموحاتهم! إنها صورة يسود فيها القوى ماديا وينسحق تحت وطأتها الضعيف والفقير. إنها صورة يتجه العالم فى ظلها إلى مجتمع الخمس في المائة (١/٥٪)، وهو مجتمع الخُمس الثرى وأربعة الأخماس الفقراء على حد تعبير مؤلفا كتاب "فخ العولمة" (ترجمة د. عدنان عباس، سلسلة عالم المعرفة (٢٣٨)، الكويت ١٩٨٨م ،ص٢١).

لقد كنت أتصور قبل قراءة هذا الكتاب الهام جدا أن آثار العولمة السلبية تبدو أكثر ما تبدو فى ميدان الفكر والثقافة والقيم الدينية والأخلاقية، واكتشفت بعد قراءته أن آثارها السلبية على الصعيد الاقتصادى هى الأخطر على الإطلاق؛ فالشعوب -فى اعتقادى- قادرة على مواجهة الثقافات الأخرى بثقافتها المحلية الحيوية ذات الأصول العريقة والقيم الرفيعة المتغلغلة فى نفوس وعقول أبنائها إلى الحد الذى لا تمحوه أى ثقافة أخرى مهما علا صوتها ومهما كانت الإغراءات التى تقدمها(*)!!

أما فى المجال الاقتصادى فماذا تفعل الشعوب إزاء تلك الرأسمالية النفاثة القاتلة التى تعمل طبقا لمبدأ "إما أن تأكل أو تؤكل" على حد تعبير مدير إحدى الشركات الأمريكية (ص٢٦ من نفس الكتاب السابق)، تلك الرأسمالية التى تصر على أن تصل إلى أكبر قدر من تكديس الثروة فى يد أصحاب

(*) أنظر ما قلناه فى هذا الصدد فى بحثنا عن "العولمة الثقافية بين الإمكان والاستحالة" ضمن كتابنا: فى فلسفة الثقافة، صدر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٩م.

المشروعات الكبرى ولا تترك للآخرين إلا "الخليط من التسلية المخدرة والتغذية الكافية التى تهدئ خواطرهم المحبطة" (ص٢٧).

إن رأسمالية اليوم النفاثة عابرة القارات مستعدة للتضحية بكل شيء وأى شيء فى سبيل النجاح فى سباق المنافسة الدولية؛ فهى مستعدة للاستغناء عن العمالة الوطنية مهما كانت النتائج والاستفادة من عمالة أرخص فى أى مكان من العالم، مستعدة للهجرة من الوطن الأصلى للشركة أو للمنشأة الاستثمارية إلى أى مكان فى العالم يعطيها فرصا أكبر للنجاح ويفرض عليها الضرائب الأقل ويساعدها ويعطيها القروض والمعونات؛ "ففى الساحة العالمية الآن هناك ما يزيد على ٤٠ ألف شركة أممية من كل الأحجام تبتز هذا العامل بالعامل الأخر، وهذه الدولة بالدولة الأخرى وذلك من باب: ماذا؟ أتفرض ألمانيا ٤٠ بالمائة ضرائب عوائد على رأس المال؟ إن هذا لكثير جدا، فأيرلندا تفرض ١٠ بالمائة فقط وهى راضية كل الرضا، أما ماليزيا وبعض الولايات الاتحادية الأمريكية فإنها تتخلى عن مثل هذه الضريبة فى الأعوام الخمسة أو العشرة الأولى لبدء إنتاج المشروعات. وماذا عن أجر العامل الفنى؟ ٤٥ ماركا؟! إنه أجر مرتفع جدا فالبريطانيون يعملون بما يقل عن النصف، والتشيك بعُشره فقط. و٣٣ بالمائة فقط هو مقدار الدعم الذى تقدمه إيطاليا للاستثمارات فى المصانع الجديدة! إنه نسبة قليلة جدا ففى ألمانيا الشرقية تمنح الدولة وهى راضية كل الرضا ٨٠ بالمائة. "(ص٣١-٣٢ من نفس الكتاب السابق)".

على هذا النحو يشرح هانس بيترمارتين وهارالد شومان مؤلفا كتاب فخ العولمة كيف أن أممية رأس المال الجديدة سوف تقتلع من الوجود دولا بمجملها وما تقوم عليه هذه الدول من أنظمة اجتماعية، فهى تهدد هذه الدول

بهروب رأس المال إلى الخارج لكى تجبر حكومات تلك الدول على تقديم تنازلات ضريبية عظيمة، وتقديم المنح بالمليارات لمشروعاتها الجديدة، وفى ذات الوقت تطالب تلك الأممية الرأسمالية تلك الدول بتخفيض مستوى الأجور وبالتالى تقلل من حصيلتها الضريبية التى تأخذها من أجور هؤلاء العمال. فضلا عن تهديدها المستمر بأنها ستتجه بمشروعاتها إلى دول عمالتها أرخص ومستوى أجورها أقل.. وهكذا.. أصبحت دولة مثل ألمانيا بنموذجها الاقتصادى مهددة "بذوبان شحمها بكل معنى الكلمة" على حد تعبير أحد علماء الاقتصاد الأمريكيين (نفسه، ص٣٢). لقد تحولت المنافسة الاقتصادية بين تلك الشركات الأممية "إلى زوبعة وصار الإعصار الصحيح يقف على الأبواب" على حد تعبير رئيس مؤسسة سمينز الألمانية العريقة. (نفسه، ص٣٣).

ولعل السؤال هنا: هل سينجو أحد أو دولة من هذه الرياح العاتية المهددة بالإعصار المدمر؟

والإجابة التى ينتصر لها المؤلفان بما يقدمانه من وقائع هى: لا! فالرأسمالية النفاثة **Turb Kapitalism** قد صار أمرا حتميا أن تنتصر، بل إنها فى طريقها لهدم الأساس الذى يضمن وجودها: أعنى الدولة المتماسكة والاستقرار الديمقراطى. وليس هناك فى نظرهما استثناء فى ذلك حتى الولايات المتحدة الأمريكية؛ "فليس هناك مكان آخر يبدو فيه التدهور بينا للعيان كما هو بيّن فى الموطن الأصلى للثورة الرأسمالية المضادة: الولايات المتحدة الأمريكية؛ فالجريمة اتخذت هناك أبعادا بحيث صارت وباء واسع الانتشار ففى ولاية كاليفورنيا التى تحتل بمفردها المرتبة السابعة فى قائمة القوى الاقتصادية العالمية فاق الإنفاق على السجون المجموع الكلى لميزانية

التعليم. وهناك ٢٨ مليون مواطن أمريكى أى ما يزيد على عشر السكان قد حصنوا أنفسهم فى أبنية وأحياء سكنية محروسة. وليس بالأمر الغريب أن ينفق المواطنون الأمريكيون على حراسهم المسلحين ضعف ما تنفق الدولة على الشرطة". (ص٣٥).

وبالطبع فإن ما يسرى على مركز الهيمنة الرأسمالية النفاثة: الولايات المتحدة الأمريكية يسرى على توابعها فى أوروبا واليابان وكذلك فى الصين والهند "فهى الأخرى تتفتت وتنقسم إلى قلة قليلة من الرابحين وأغلبية ساحقة من الخاسرين" (ص٣٦).

إن الوضع الذى تفرزه العولمة الاقتصادية مخيف؛ مخيف؛ إذ يكفى أن نعرف أن ٣٥٨ مليارديرا يمتلكون معا ثروة تضاهى ما يملكه ٢.٥ مليار من سكان المعمورة أى أنها تضاهى مجموع ما يملكه نصف سكان العالم" (ص٢٦٠). وفى ضوء ذلك تقلصت فرص القادة السياسيون للدول فى السيطرة على الموقف الاقتصادى فى دولهم سواء فى دول الشمال أو فى دول الجنوب، وفات أوان الحديث عن حوار الشمال والجنوب على حد تعبير كاتبنا المصرى القدير محمد سيد أحمد (ص٦١). فقد صارت الأفواه تتردد فى دول الشمال فى أوروبا وأمريكا عن حاجة الناس فيها إلى المساعدة رغم كونهم يعيشون فى مراكز الازدهار الاقتصادى!! "فالمنافسة فى ظل اقتصاد معولم لا تعرف الرحمة وتؤدى إلى خلق سوق عمل دولية. وبالتالى فليست ثمة فرصة عمل آمنة" على حد تعبير إحدى الصحف الغربية. (ص١٩٩).

إن الرأسمالية النفاثة قد أصبحت على حد تعبير صحيفة **Newsweek** رأسمالية قاتلة، فقد أصبح العاملون الفقراء موجودين فى كل مكان، وأصبحوا

مهددين كذلك بضياع فرص عملهم! وأصبحت الآثار الاجتماعية والأوضاع المتدنية لمعظم العاملين تهدد بالفعل مجمل الحياة الاجتماعية والاستقرار السياسى فى أمريكا والدول الغنية فما بالك بالدول النامية الفقيرة أصلا!!

"إن المنافسة المعولمة أصبحت -على حد تعبير أحد الكتاب- تطحن الناس طحنا" (ص٢٢٥). وهى فى طريقها إلى هدم التماسك الاجتماعى فى مختلف بلاد العالم الغنية والفقيرة على السواء!! وصدق عالم الاقتصاد الأمريكى الرومانى الأصل إدوارد لوتاك **E. Luttwak** حينما قال "إن تسارع عملية الهدم الخلاق هى الطابع الجديد الذى اتخذه نظام السوق الرأسمالى"، وهو على حق حينما يقول وهو يشتق مصطلح الرأسمالية النفاثة "إن السرعة المروعة التى تتم بها التحولات قد غدت صدمة لشطر عظيم من البشر". (نقلا عن نفس الكتاب، ص٢٢٤).

ومما يؤكد صحة كلام لوتاك "أن قائمة فشل الدولة -أى دولة- فى التعامل مع فوضوية السوق العالمية تكاد تكون بلا نهاية؛ إذ شيئا فشيئا تفقد الحكومات فى أرجاء المعمورة قدرتها على أخذ زمام المبادرة فى توجيه تطور أممها. فعلى كل الأصعدة يتضح للعيان الخطأ السائد فى نظام التكامل العالمى". (ص٣٧٣ من نفس المصدر).

لقد ترتب على هذا الاقتصاد المعولم فقدان قادة الدول السيطرة على الأمور فى بلدانهم كما نبه إلى ذلك د. بطرس غالى وقت أن كان أمينا عاما للأمم المتحدة (انظر نفس المصدر ص٣٢٩). حينما قال بوضوح "إن القادة السياسيين لم يعودوا يمتلكون فى الكثير من المجالات السيادة الفعلية التى تمكنهم من اتخاذ القرار! (نفسه، ص٣٣٠)!



وبالطبع فقد غدا الأمر واضحا فإن الاقتصاد صار هو المتحكم فى السياسة، وصار كبار الرأسماليين العالميين يتحكمون فى سياسة العالم دون أن يشعر بذلك قادة الدول؛ حيث "غدت الدول من منظور الشركات متعدية الجنسية بمنزلة مضيف.. وصارت الدول تتحول إلى مؤسسات تنفذ إعادة توزيع الثروة والدخل القوميين من الفئات الموجودة فى أدنى السلم الاجتماعى إلى الفئات الموجودة فى قمته" (نفسه ص٣٦٤-٣٦٥).

فهل هناك أخطر من هذا الوضع المتردى الذى يعانى منه العالم ككل، ودوله المختلفة وعلى نحو خاص دول الجنوب؟!! وهل يمكن أن ينكر أحد أن هذا الذى أوضحه المؤلفان من قبل صار هو الوضع القائم فى معظم دول العالم؟!

لقد وقع الجميع إذن فى فخ العولمة الاقتصادية، وعلى الجميع أن يتحملوا نصيبهم من آثارها السلبية المدمرة للبنية الاجتماعية والاستقرار السياسى فضلا عن تدميرها للبنية الاقتصادية للدول الفقيرة.

تلك هى الصرخة التى يطلقها مؤلفا "فخ العولمة" ليتنبه القائمون على النظام العالمى الجديد إلى أخطار الأفكار المعولمة التى يدعون إليها وإلى آثارها السلبية التى تفوق الحصر ولا يمكن السيطرة عليها إذا فات أوان هذه السيطرة حقا!

وإذا كان الأوان لم يفت بعد. فهل من سبيل إلى كسر طوق العولمة وتجاوز آثارها السلبية؟ وبمعنى آخر هل من طريق محدد لإبعاد العالم عن شبح قيام مجتمع الخُمس الثرى وأربعة الأخماس الفقراء؟!



٧

سُبل النجاة من فخ العولمة المدمر!!

إن سبل النجاة من فخ العولمة الاقتصادية الذى نصبه الغربيون للعالم فكانوا أول من سيكتوى بناره المحرقة، أقول أن سبل النجاة من هذا الفخ تبدأ من إدراك الجميع لقيمة التجربة التاريخية التى عاشتها البشرية فى النصف الثانى من هذا القرن، تلك التجربة التى تشهد -كما يقول مؤلفا "فخ العولمة"- على "أن الإفلات من مصيدة السوق العالمية من خلال مساع وطنية مستقلة- أى بمعزل عن مساعى باقى الأمم- أمر غير ممكن" (نفس المصدر، ص٣٨٦).

ويترتب على هذا الإدراك الواعى بطبيعة المرحلة التى يمر بها الاقتصاد العالمى، وهى بلا شك مرحلة الاقتصاد المعولم، يترتب على هذا الإدراك أنه يتعين على الجميع التفكير بأساليب جديدة تنسجم مع تحقيق ما نهدف إليه؛ "فمن يريد أن يتلافى العودة إلى المشاعر القومية العدوانية فى الشئون الاقتصادية، يتعين عليه أن يبقى مصرا على تهذيب السوق عابرة الحدود من خلال نظام حكومى يرعى التكافل الاجتماعى ويضمن اشتراك جميع المواطنين فى ثمار الارتفاع العظيم فى الجدارة الاقتصادية".

(نفسه، ص٣٨٦).

وفى ضوء هذه النتيجة التى توصل إليها المؤلفان، قدما عشرة أفكار يمكنها أن تنقذ أوروبا فى نظرهما من الآثار السلبية لتلك العولمة الاقتصادية التى أصبحت أمرا واقعا لا فكاك منه ولا مناص من التكيف معه. أول هذه الأفكار: قيام اتحاد أوروبى ديمقراطى قادر على النهوض بالتحولات المطلوبة حيث يؤمن المؤلفان بأن إصلاح حال الدول الأوروبية فرادى لم يعد أمرا ممكنا فى ظل التشابكات العظيمة السائدة حاليا فى السوق الأوروبية المشتركة". (نفسه، ص٣٩٨).

وثانى هذه الأفكار يتعلق بضرورة تقوية المجتمع المدنى وتعزيز مشاعره الأوروبية إذ أنه "كلما كانت المخاطر التى تفرزها الفروقات المادية المتنامية أعظم على تماسك المجتمعات زادت أهمية أن يدافع المواطنون أنفسهم عن حقوقهم الديمقراطية الأساسية وأن يعززوا التضامن الاجتماعي". "إن التفكير على نحو كونى والعمل على نحو محلى أمر حسن، إلا أن الأحسن منه هو أن يكون العمل مشتركا عبر الحدود الوطنية". (نفسه، ص٣٩٩).

وثالث هذه الأفكار يتعلق بتقوية الاتحاد النقدى الأوروبى "فتوحيد الصفوف هو العامل الذى يضفى القوة على الجهود الرامية إلى التحكم فى الاقتصاد المعولم والسيطرة عليه". (نفسه، ص٣٩٩).

أما رابع تلك الأفكار فهى توحيد القوانين الضريبية الأوروبية، وذلك هو الضمانة الوحيدة لإنهاء التنافس السائد داخل الاتحاد الأوروبى على فرض أدنى

الضرائب على المشروعات الصناعية وعلى استقطاب أصحاب الثروات من دافعي الضرائب". (نفسه، ص٤٠٠).

أما الفكرة الخامسة فتتعلق بفرض ضريبة مبيعات على المتاجرة بالعملات الأجنبية على اعتبار أن هذه الضريبة ستعوق العمليات الهادفة إلى جني الأرباح من خلال الفروقات السائدة في مستويات أسعار الفائدة بين العملات المختلفة. ومن شأن ذلك أن يُكسب المصرف المركزي الأوروبي الاستقلالية الضرورية في تحديد مستويات أسعار الفائدة بما يتلاءم مع الحالة الاقتصادية الأوروبية دون الإذعان للإملاء الأمريكي، فضلا عن أن فرض تلك الضريبة على المتاجرة بالعملات سيعزز الموارد المالية الأوروبية ويجعلها قادرة على دعم البلدان الأوروبية الجنوبية التي لا تستطيع مواكبة التطورات السائدة في الأسواق المعولمة. (نفسه، ص٤٠٠).

أما الفكرة السادسة فتتعلق بفرض معايير اجتماعية وبيئية دنيا للتجارة الخارجية، والمقصود بهذه الفكرة محاولة الحد من محاولات البلاد النامية لاجتذاب الرأسمالية الأوروبية من خلال مستويات أدنى لأجور العاملين بانتهاج أساليب قهرية ضد النقابات العمالية في تلك البلاد وتشغيل الأطفال.. وما إلى ذلك. (نفسه، ص٤٠١)، ولنلاحظ أن هذا إجراء وقائي يطالب الأوروبيون به، ويحاولون فرضه على الدول الفقيرة حتى لا تهرب أموالهم ومشروعاتهم إلى حيث البلاد ذات العمالة الرخيصة.

ومن قبيل هذه الإجراءات الوقائية أيضا، تلك الفكرة السابعة التي



يطالب فيها المؤلفان بفرض إصلاحات ضريبية ذات أبعاد أوروبية لحماية البيئة مثل فرض ضريبة على استهلاك الموارد الطبيعية حتى يمكن دعم الصناعات المنتجة للبضائع ذات العمالة الكثيفة مما يحد من كثرة الاستغناء عن العاملين نتيجة لاستخدام الآلات التى تعمل بالطاقة الكهربائية وغيرها. (انظر: نفسه، ص٤٠١).

أما الفكرة الثامنة فتتعلق بفرض ضريبة على السلع الكمالية، والهدف من هذه الضريبة بالطبع هو "إجبار الرابحين من العولمة على تحمل حصتهم العادلة فى تمويل المهام والواجبات المناطة بالدولة". إنها ضريبة قد تصل إلى ٣٠٪ على جميع السلع التى يتنعم بها الأثرياء فقط مثل شراء الأراضى والمساكن بغرض التجارة فيها، والسيارات الفارهة والسفن الخاصة والحلى الثمينة وعمليات تجميل الوجه وما سوى ذلك. (نفسه، ص٤٠١-٤٠٢).

أما الفكرة التاسعة فهى تتعلق بتأسيس تنظيم نقابى عمالى على مستوى أوروبا الموحدة بحيث ينضم تحت لوائه جميع نقابات الاتحاد الأوروبى، بحيث يتمكن هذا التنظيم النقابى من الدفاع بقوة عن أعضائه ويمنع ابتزازهم من قبل أصحاب رؤوس الأموال. ويساعد فى وضع تشريعات تضمن حياة اجتماعية عادلة. (نفسه، ص٤٠٢).

أما الفكرة العاشرة والأخيرة فتتعلق بالمطالبة بالتوقف عن تحرير الاقتصاد من دون تعزيز للرعاية الاجتماعية. ولا يقصد المؤلفان بالطبع العودة إلى اقتصاد الدولة، وإنما يقصدان "أن إنهاء احتكارات الدولة لقطاعى

الاتصالات وتوليد الكهرباء وما رافقه من مبادرات أدت إلى فتح الأسواق التى كانت تتمتع بالحماية قد أدى إلى نتائج وخيمة بالنسبة لسوق العمل"، ولذلك فهما يحذران من أنه إذا لم يكن هناك ضمان لخلق فرص عمل جديدة بنفس المقدار الذى ستخسره الدولة بفعل عملية التحرير الاقتصادى على أدنى تقدير فالأفضل قطعا أن ترجئ الدولة فتح أسواقها للمنافسة الدولية إلى حين انخفاض البطالة مجددا. (نفسه).

وهكذا لم يكتف مؤلفا "فخ العولمة" ببيان آثارها السلبية المدمرة على أوروبا والعالم، بل بوصفهما أوروبيين فقد قدما -من وجهة نظرهما- بعض الأفكار التى تتضمن إجراءات وقائية تحد من تلك الآثار السلبية للاقتصاد المعولم وتضمن لأوروبا الموحدة القدرة على المنافسة بقوة داخل إطاره، فضلا عن ضمان الاستقرار النسبى للمجتمع وللسياسة الأوروبية والحفاظ على القدرة الضرورية لرجال السياسة والتخطيط فى توجيه عجلة الاقتصاد بما يخدم المصلحة القومية للأوروبيين.

وإذا كان لنا أن نقول شيئا ونحن من غير المتخصصين فى الاقتصاد، فإننا بلا شك نشارك أصحاب "فخ العولمة" مخاوفهم وتحذيراتهم من الآثار المدمرة للعولمة الاقتصادية على العالم. ونشاركهم أيضا دعوتهم إلى ضرورة التفكير الجدى فى محاولة تجنب هذه الآثار السلبية للعولمة الاقتصادية.

وإذا كانوا قد قدموا من واقع خبرتهم العلمية والاقتصادية تلك الأفكار العشرة لتجنيب أوروبا الموحدة الآثار السلبية للعولمة. فليس أقل من أن نستفيد

نحن من خبرات الآخرين، وأن نبدأ من حيث انتهوا؛ فإذا كنا فى العالمين العربى والإسلامى لم نكتو بعد بالآثار السلبية المدمرة للعولمة وإن كان بوادر ذلك قد بدأ يلوح فى إندونيسيا وماليزيا وغيرهما من الدول الآسيوية الإسلامية، وفى مصر وبعض البلدان العربية!! إذا كنا لم نكتوى بعد من آثارها المدمرة فلا يصح أن ننتظر حتى يحدث ذلك. بل علينا أن نبدأ من الآن وفورا فى الخضوع لمنطق العقل والمصلحة القومية العليا على المستويين العربى والإسلامى فنتخذ من الإجراءات ما يضمن لدولنا وشعوبنا المواءمة بين الدخول -الذى لا مفر منه- فى عصر العولمة الاقتصادية، وبين الحفاظ على استقرارنا السياسى وتماسكنا الاجتماعى.

ولا شك أن لدينا من القيم الأخلاقية والدينية ما يحد بالطبع من تلك الآثار المدمرة للعولمة الاقتصادية وسيطرة رأس المال. ولكن الرهان على وجود تلك القيم الأخلاقية والدينية التى تكفل التكافل الاجتماعى والأمن الجماعى لمجتمعاتنا ليس كافيا. بل من الضرورى البدء فورا فى اتخاذ تلك الإجراءات المصيرية التى تأخرنا كثيرا فى الأخذ بها. وأعنى بتلك الإجراءات تحويل تلك الأفكار -الشبيهة بتلك الأفكار العشرة الأوروبية- إلى إجراءات تنفيذية متوائمة مع بيئتنا المحلية وتوجهاتنا القومية.

ومن قبيل تلك الأفكار المتوافرة لدينا وتحتاج فقط إلى إجراءات تنفيذية فعالة تمكننا من مواجهة آثار العولمة الاقتصادية ما يلى:

١- إنشاء مجلس رئاسى عربى يجتمع بصفة دورية كل عام فى وقت محدد، وهو اقتراح ليس بجديد لأن لدينا آلية الجامعة العربية ومؤتمر القمة العربى

فهما معا يمثلان الإطار السياسى للاتحاد العربى. وما نقوله على الصعيد العربى يصلح للتطبيق على صعيد أكبر هو الصعيد الإسلامى فيما بين الدول الإسلامية فى هذا الأمر وفى غيره من الأمور.

٢- السوق العربية المشتركة، فهى آلية للوحدة الاقتصادية موجودة بتشريعاتها وبأجهزتها وتنتظر فقط القرار السياسى من القادة العرب الذين عليهم الآن أكثر من أى وقت مضى تغليب المصلحة القومية المشتركة لشعوبهم على بعض المصالح الأنانية الآنية!

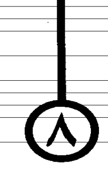
٣- فرض نظام ضريبى موحد فى الأقطار العربية فى ظل الاتحاد السياسى والوحدة الاقتصادية. وربما يكون فى تفعيل النظام الاقتصادى الإسلامى بما يفرضه على المسلم وغير المسلم من زكاة وصدقات وضرائب هو الحل الأمثل الذى يسهل تطبيقه على أى مواطن عربى مؤمن بدينه وبضرورة المشاركة فى الاستقرار الاجتماعى لأبناء أمته، فالأمن الاجتماعى للجميع هو الضمانة الوحيدة للأمن الفردى على المستوى العربى والإسلامى فى مواجهة التحديات التى تفرضها العولمة الاقتصادية بوصفها حالة واقعة وليست مجرد فكرة يمكن أن نرفضها كالعولمة الثقافية مثلا!

٤- التفكير جديا فى توحيد العملة العربية، فلسنا أقل من الدول الأوروبية قدرة على تغليب خير الجماعة على خير الفرد أو عنجهية الدول؛ فقد خضع الإسترلينى الإنجليزى والمارك الألمانى والفرنك الفرنسى لإجراءات الوحدة النقدية الأوروبية وقبل الأوروبيون التحول إلى العملة الموحدة (اليورو)

لأنهم رأوا أنها السبيل الوحيد لتشريعات مالية موحدة وقابلة للتطبيق وضامنة للاستقرار الاقتصادى لكل دول الاتحاد الأوروبى. ولأنهم وجدوا أنها السبيل للوقوف بقوة أمام دولار أمريكا وين اليابان.

٥- لا ينبغى أن نغفل فى ظل ذلك إذا أردنا فعلا العمل بجد نحو تحقيق تلك الأهداف العربية الموحدة والضرورية، لا ينبغى أن نغفل إعادة بناء الثقافة العربية الموحدة التى أصابها فى الآونة الأخيرة الوهن والتشرذم. فإعادة بناء الثقافة القومية المشتركة وإركائها فى نفوس أبناء المنطقة العربية ضرورة تجعلهم يتقبلون تلك الإجراءات السياسية والاقتصادية التى من شأنها تحقيق أهدافهم القومية وتأكيد وجودهم الفاعل فى ظل منافسة العولمة.

وبعد فإن هذه الأفكار الخمسة هى المقابل الضرورى لتلك الأفكار الأوروبية العشرة التى تعوق قيام مجتمع الخمس الثرى وأربعة الأخماس الفقراء فى عالمنا العربى. والحقيقة التى لا يصح مطلقا أن نهرب منها هى أن ذلك المجتمع الذى تتجه إليه أوروبا (مجتمع الخمس الثرى) هو بالفعل أمر واقع فى منطقتنا العربية مما يجعل التحدى أكبر والعمل العربى المشترك لإعادة التوازن مسألة حتمية حتى يمكننا مواجهة إعصار العولمة القادم من الغرب والذى ان هُدد الغربيون به مرة، فهو يهدد وجودنا كمجتمعات نامية عشرات المرات. ولذلك فإن علينا كشعوب وكقادة وكمثقفين وكمخططين للسياسات أن نفكر بجدية بموجب تلك الأفكار الخمسة فى تحويل حلم المواجهة إلى واقع. وإلا فلنتقبل قول القائل: إن المسألة فى المستقبل ستكون: إما أن تأكل أو تؤكل **To Have Lunch or be Lunch.**



الشخصية المصرية والفعل الحضارى

فى حالات صحونا الفكرى كثيرا ما نتساءل فى دهشة: لماذا لم يدركنا التقدم ونحن قد بدأنا حياتنا المستقلة منذ مائة وخمسين عاما؟ ولماذا غاب عنا دورنا الحضارى الرائد ونحن أمة ذات حضارة عريقة طالما هضمت فى جوفها غزوات وغزوات وظلت تفرز طوال عصورها النقاء الفكرى والريادة الحضارية؟!

أعتقد أننا لكى نحظى بإجابة شافية عن هذه التساؤلات ينبغى دائما أن نغوص فى أعمق أعماق تاريخنا لنعرف من نحن؟ وما هى هويتنا؟ وكيف كنا نبنى؟ ولماذا كنا روادا؟ وكيف يكون فعلنا الحضارى فى التاريخ وعلى أى أسس يكون هذا الفعل؟!

ولا شك أن البداية تكون من النظر فى تاريخنا القديم؛ فلقد كان المصريون القدماء يوحدون بين الفضيلة والسعادة منذ فجر حياتهم حينما اكتشفوا مفهوم "ماعت" أى العدالة أو الحق أو الصدق وعاشوا وفقا لنظام أخلاقى قويم وثابت ظل حوالى ألف عام منذ القرن الخامس والثلاثين إلى القرن الخامس والعشرين قبل الميلاد وكان

جوهره تلك الفكرة الرائعة التى كمنت فى أعمق أعماق المصرى القديم فكان عادلا مع نفسه ومع غيره، صادقا مع النفس ومع الآخرين، يبحث عن الحق ويؤمن بالألوهية ويعشق العمل من أجل الخلود. لقد كان المصرى القديم حاكما كان أو محكوما يعى أن الوجود الاجتماعى الحق لا يكون إلا بسند قوى من نظام أخلاقى جوهره العدالة، كان يعى أن سعادة الفرد من سعادة الأمة. وأن السعادة هى فى سلوك طريق الفضيلة؛ فقد كان المصرى القديم "يعترف بفضل الرجل الذى يتخذ العدالة نبراسا له فينهج نهجها" كما يقول الوزير الأعظم بتاح حتب فى ق. ٢٧ ق.م، وكان يعرف "إن فضيلة الرجل المستقيم أحب عند الإله من ثور الرجل الظالم (أى من قربان هذا الظالم)" كما جاء على لسان الفرعون الإهناسى فى نصائحه لابنه الأمين، كما كان المصرى يعى "إن العدالة خالدة الذكرى فهى تنزل مع من يقيمها إلى القبر. إن اسم العادل لا يمحى من الأرض بل يذكر على مر السنين بسبب عدله "كما جاء على لسان الفلاح الفصيح الذى عاش فى القرن الثالث والعشرين ق.م (*).

بكل هذا الإيمان بقيمة حياة الفضيلة والعدالة بنى الإنسان المصرى القديم حضارته وشيد مجده التليد. وعاش حياته الدنيا فى رخاء وسعادة ولم يخالجه الشك فى حياة أخروية سعيدة كذلك. واستكمال قصة تاريخنا القديم يؤكد إنه حينما إنهار هذا النظام الأخلاقى وعم الفساد والفوضى انهارت الدولة

(*) راجع فى كل ذلك ما كتبناه عن الفكر المصرى القديم فى كتابينا: "نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية"، القسم الأول. و"الخطاب السياسى فى مصر القديمة".

القديمة وساد التشاؤم والهم، ولما بدأ النظام يسود من جديد وعادت الحكومة المنظمة إلى البلاد ظهر تأثير الجهاد المقدس للمصريين فى شكل المطالبة بالعدالة الاجتماعية وسيادة النظام والوحدة. وحدث كل ذلك وعم الرخاء وساد الاستقرار وكان عصر الدولة الوسطى، وتكررت نفس الصورة بين عصر الدولة الوسطى وعصر الدولة الحديثة.

وهكذا نتعلم من تاريخنا القديم أننا أمة تفعل فعلها الحضارى فى التاريخ على أساس أخلاقى دينى جوهره الاعتقاد فى نظام عادل، يعمل فيه الجميع لخير الجميع فيكون البناء ويكون والاستقرار وتكون السيادة. فهل يمكن إحياء القيم الأخلاقية من جديد فى مجتمعنا المصرى المعاصر الذى فعلت فيه كل عوامل الفساد فعلها؟!. إن الأمر ليس مستحيلا خاصة وإننا نملك الآن كل مقومات إعادة البناء السياسى والاقتصادى والاجتماعى التى بدونها يستحيل إعادة البناء الأخلاقى. أما كيفية إعادة هذا البناء الأخلاقى فذلك موضوع آخر.



٩

هل يمكن إعادة تأسيس سلوكنا الأخلاقي؟

أعتقد أن قضية القضايا التى تبرز حين التحليل الدقيق للواقع الاجتماعى فى مصر المعاصرة هى قضية الفساد الأخلاقى لدى الغالبية الغالبة من الأفراد. وبعيدا عن الأسباب التى أدت إلى ذلك وهى كثيرة لا مجال للخوض فيها الآن، فإن السؤال الأهم هو: هل يمكن إعادة ترتيب حياتنا الاجتماعية على مبدأ أخلاقى معين؟

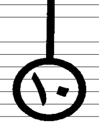
لست أجد أبسط ولا أفضل من ذلك المبدأ الأخلاقى الذى أعلنه الفيلسوف الألمانى كانط فى "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" ويقول فيه "إفعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعى عام". وبالإمكان تبسيط هذه المبدأ أكثر بتأويل بسيط بحيث يصبح "افعل وكأنك تشرع للناس قانونا أخلاقيا عاما".

وهذا المبدأ بصورته المبسطة الأخيرة يصلح إذا ما تأمله كل فرد من أفراد مجتمعنا لبناء حياتنا الأخلاقية من جديد بما يتفق وتركيبتنا الدينية - الأخلاقية الأصيلة. فكل منا يعانى فى حياته من سلوك الآخرين تجاهه فى المنزل، والشارع، والسوق وفى كل مكان حتى تكاد تبدو حياتنا وكأنها تحولت إلى ساحة معركة، الجميع فيها يحارب الجميع حفاظا على حياته الفردية. وإصلاح هذه الحال يبدأ

من أن يسأل كلا منا نفسه هذا السؤال حين يهم بفعل أى سلوك تجاه الآخرين: هل يمكن أن يصلح سلوكى هذا قاعدة عامة للسلوك؟؟. فإن كل ينوى أن يغالى فى سعر سلعته سأل نفسه هذا السؤال، وإن كان ينوى أن يخون الأمانة سأل نفسه هذا السؤال، وإن كان ينوى التعدى على حق أو عرض أو مال غيره سأل نفسه هذا السؤال، وإن كان ينوى عدم الالتزام بعهوده ومواثيقه سأل نفس السؤال..الخ. وبشكل عام سيجد دائما وفى كل حالة جزئية من هذه الحالات وغيرها أن سلوكه هذا لا يمكن أن يصلح كقاعدة عامة للسلوك، إذ لا يستقيم الوجود الاجتماعى فى مجتمع ما يسرق الجميع فيه الجميع، ويخون الجميع فيه الجميع، ويعتدى فيه الجميع على حقوق وأعراض وأموال الجميع ولا يلتزمون بأى عهود أو مواثيق.. إن فردية الفرد ستنسحق ويعيش فى حالة من الصراع والحرب الدائمة مع الآخرين وإن لم يتم ذلك علانية ففى نفسه التى سيقضى عليها الخوف وعدم الأمان يوما بعد يوم فتصبح نفسا مهمومة كئيبة حزينة.

إن حياة إنسانية يسودها ذلك المبدأ الأخلاقى الذى يفعل فيه الإنسان فعله الفردى وهو يفكر فى ذات الوقت فى إمكان تعميم هذا السلوك ليصبح سلوكا جماعيا لهى الحياة الجديرة بنا نحن الذين علمنا البشرية منذ فجر تاريخنا القديم السلوك الأخلاقى القويم بما يعنيه من صحوة ضمير وتحقيق للعدالة.

إن هذه الحياة لهى الجديرة بنا نحن الذين نردد كل يوم من مأثورنا الدين العظيم "عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به" دون أن ينعكس هذا على سلوكنا الفعلى. لقد آن لنا أن نعى ما نقول، ونسلك وفقا للقول والوعى، لقد آن لنا أن نعيد البهجة إلى نفوسنا وحياتنا العامة بتصحيح سلوكنا الأنانى الحيوانى الشرير ليصبح سلوكا أخلاقيا إنسانيا.



الشباب.. ومستقبل الوطن

يكثر الحديث هذه الأيام عن الشباب وعن ضرورة الاهتمام بالشباب. وهذا الحديث مطلوب الآن ونحن نعيش هذا الفاصل الزمنى الكبير أكثر من أى وقت مضى. إذ أن الحقيقة التى ينبغى أن يدركها الجميع حكاما ومحكومين، رجالا ونساء، أن الشباب فى أى أمة هم وقود نهضتها وعدتها لمستقبلها الأفضل. ومن ثم فإن التنبؤ بمستقبل أمة يكون من خلال النظر فى إمكانيات شبابها العقلية والبدنية ومدى استعدادهم لأن يكونوا قوة دافعة بناءة تستطيع الإضافة والإبداع بلا تقليد أو إتباع.

ورغم بداهة هذه المسألة ووضوحها للجميع إلا أننا لا نعمل بالقدر الكافى لتحويلها إلى واقع ملموس فى حياة أمتنا؛ فالناظر إلى واقع الحال لشباب أمتنا سيدرك لا محالة خطورة تلك القضية. ولست فى حاجة لأن أكرر تفاصيل ما نعلمه جميعا من مشكلات الشباب المصرى، التى أخطرها فى اعتقادى مشكلة البطالة سواء السافرة أو المقنعة فضلا عن العجز عن ممارسة الحياة الآدمية الأسرية السليمة.

وتكشف ممارستنا لحل تلك المشكلات عن عجزنا عن مواجهتها بقوة وفى الاتجاه السليم. فنحن

دائما نضع العربة أمام الحصان: إذ نطالب الشباب بالجدية والعطاء والإبداع دون أن نوفر له قبل ذلك آليات الحياة التى تمكنه من كل ذلك. نطالبه بأن يكون منتجا دون أن نوفر له آليات الإنتاج، نطالبه بأن يكون مبدعا دون تدريبه على كيفية الإبداع، وعلى كيفية فك قيود الجمود والتلقى. نطالبه بالعطاء دون أن نوفر له قبل ذلك الأمان والاستقرار فى حياته الحاضرة ودون أن نطمئنه على غده!. نطالبه بالجدية فى الوقت الذى يرى فيه أن حياة أمته مصابة بداء اللامبالاة والتخبط العشوائى فى كل شىء، من اللانظام المرورى، إلى اللانظام الضريبى!!. وباختصار.. لقد افتقد الشباب القدوة فى جيل الآباء، فافتقد الانتماء والاحترام لهذا الجيل.

وإذا ما أردنا إعادة الثقة والانتماء والجدية إلى الشباب، فعلى جيل الآباء أن يبدأ بنفسه. وإذا عجز جيل الآباء عن ذلك وهو سيعجز نسبيا فى ذلك -فما تخرب بداخله أكبر من أن يتغلب عليه- فإن الحل يكمن بعد ذلك فى إزالة المعوقات أمام جيل الشباب، وإزالة هذه المعوقات تبدو فى معادلة بسيطة تصلح لأن تكون شعارا لخطة خمسية مقبلة تركز على الإصلاح الجذرى للنظام التعليمى بحيث يكون التركيز فيه على تدريب الشباب على استخدام المنهج العلمى فى التفكير والبحث، والتوقف عن حشو عقله بالمعلومات التى ينساها بمجرد الامتحان فيها. ويكون هدف هذه الخطة بعد ذلك توفير عمل مناسب ومسكن مجانى لكل شاب عقب تخرجه. وهذا يعنى بالضرورة بالنسبة للشباب زواج فورى واستقرار أسرى ونفسى فتكون النتيجة أنه سيصبح شابا متفرغا للإنتاج مجتهدا مبدعا منتميا. ويكون بحق وقودا للأمة وعدتها لمستقبل أفضل.

١١

قضية تحديد النسل؟ لماذا التركيز على التحديد؟!

أصبحت قضية تحديد النسل من أخطر القضايا التى تواجهها حكومتنا بكل ما تملك من أموال تنفق على الدعاية بشتى الوسائل وفى مختلف أجهزة الإعلام. ودائما ما تلفت هذه الدعايات الانتباه إلى خطورة زيادة السكان على مواردنا العامة وموارد الأسرة موضحة أن هذه الزيادة تلتهم أى زيادة فى الإنتاج، كما تبين خطورة الإكثار من النسل على صحة الأم ومستوى معيشة الأسرة...الخ.

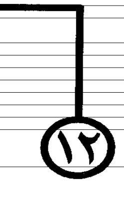
ومع كل هذه الأموال التى تنفق، ورغم كل الأجهزة التى تعمل ليل نهار من أجل الحد من زيادة النسل إلا أن كل ذلك يضيع هباء؛ فالنسل يزداد بمعدلاته شبه الثابتة سنويا رغم اقتناع قلة من أفراد المجتمع بضرورة هذا التحديد. والسؤال الذى يدور فى ذهنى صباح، مساء كلما فكرت فى هذه القضية هو: لماذا لا توجه كل هذه الميزانية الضخمة التى ننفقها بلا فائدة على أجهزة تحديد النسل وأبواق دعايتها إلى عمل مشروعات إنتاجية ضخمة فى صحرائنا الشاسعة تستوعب هذه الأعداد الهائلة من العاطلين كما يمكن أن تستوعب أى زيادة محتملة فى نسبتهم على مدار السنين فتصبح هذه الزيادة فى النسل قوة

إنتاجية قادرة على تعمير الصحارى وتخضير أراضيها وتصدير منتجاتها الزراعية والصناعية إلى أنحاء مصر والعالم العربى والإفريقى.

إن القوة البشرية -التى تحول العقيدة الدينية لدى الناس فى مجتمعنا دون تحديدها- يمكن أن تكون إن أحسنا استغلالها هى العامل الحاسم فى تقدمنا اقتصاديا وعسكريا وسياسيا لنعود إلى مكانتنا الحضارية الرائدة فى منطقتنا وفى العالم. وكثيرا ما تقفز إلى ذهنى دائما حين إثارة هذه القضية عبارة لجان جاك روسو أطلقها حين أراد الإجابة على سؤال عن أفضل الحكومات بصورة مطلقة حيث قال "أنه إذا تساوت جميع الظروف تكون الحكومة التى يتكاثر فى ظلها السكان ويعمرون البلاد دون وسائل خارجية أو التجنس أو إقامة مستعمرات هى الأفضل بكل تأكيد، والحكومة التى يقل فى ظلها الشعب ويهلك تكون هى الأسوأ".(*)

والآن ما رأى علماء التخطيط والاقتصاد والسكان فى بلادنا فى تلك المقولة الفلسفية. إننا ينبغى أن نفكر فى الأمر بعمق دون التعلل بالظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الراهنة، فقد استحدثنا هذه الظروف بضيق أفقنا وتكاسلنا وعدم الاطراد فى التقدم وفى السيطرة على الظروف الطبيعية وعدم استغلال مواردنا المتاحة -ومنها البشر- الاستغلال الأمثل.

(*) راجع الفصل الذى كتبناه عن جان جاك روسو فى كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم.



قضية تطوير التعليم !!

هل يمكن أن يتطور التعليم في ظل نظام يركز على ذاكرة الطالب؟!

كثر الحديث فى الآونة الأخيرة عن تطوير التعليم تطويرا جذريا، وحينما ينظر المرء فيما يتخذ من إجراءات فى ذلك الشأن يجد أن المحصلة التى يتمخض عنها الأمر فى النهاية لا تتعدى إعطاء بعض المسكنات عن طريق حقن العملية التعليمية ببعض حقن التطوير!.

واعتقد أن أخطر الأمراض فى نظامنا التعليمى -من زاويته النظرية- فى كافة قطاعاته أنه يركز على "ذاكرة" الطالب دون "عقله"؛ وهذا يبدو فى ذلك الكم الهائل من المعلومات التى تتكدس فى الكتب الدراسية فى مختلف المواد بكل مراحل التعليم والتى نريد أن يحفظها الطالب إما بحفظ ما فى هذه الكتب أو من ملخصات لها، وبقدر ما يستطيع حفظه من هذه المعلومات بقدر ما يكون تفوقه فى الامتحانات التى توضع دائما لقياس قدرة الطالب على التذكر لا قدرته على الفهم والابتكار!!

وبالطبع فإن المدرس الماهر فى ظل هذا النظام يتصور أن مهمته تتخلص فى ابتكار الوسائل التى يستطيع من خلالها "تلقين" تلميذه

هذه المعلومات وابتداع الطرق التى يتمكن من خلالها هذا التلميذ تذكرها أثناء الامتحان. وهكذا أحكمت حلقات الجمود فى نظامنا التعليمى الذى لا يكتشف مواهب ولا يتيح فرصة لإبداع وبالتالى لا يسهم بشكل فعال فى نهضة الأمة.

إن تطوير نظامنا التعليمى فى اعتقادى ينبغى أن يبدأ من تطوير أهدافه وتطويع وسائله بحيث تؤدى إلى تحقيق هذه الأهداف. وإذا كنا نريد من نظامنا التعليمى أن يخرج إنسانا واعيا مبتكرا مبدعا، فإن تطوير الوسائل يبدأ من تطوير الكتاب المدرسى بحيث يصبح كتابا مرشدا يعطى بعض المعلومات بمنهج علمى منظم يلعب المدرس دورا كبيرا فى استكمالها بصورة جذابة من خلال مراجع أخرى يرشد إليها الطالب من خلال زيارات للمكتبات ومراكز المعلومات ومن ثم يتعود الطالب على استخدام المكتبة ويتعلم كيفية استكمال معلوماته عن أى موضوع.

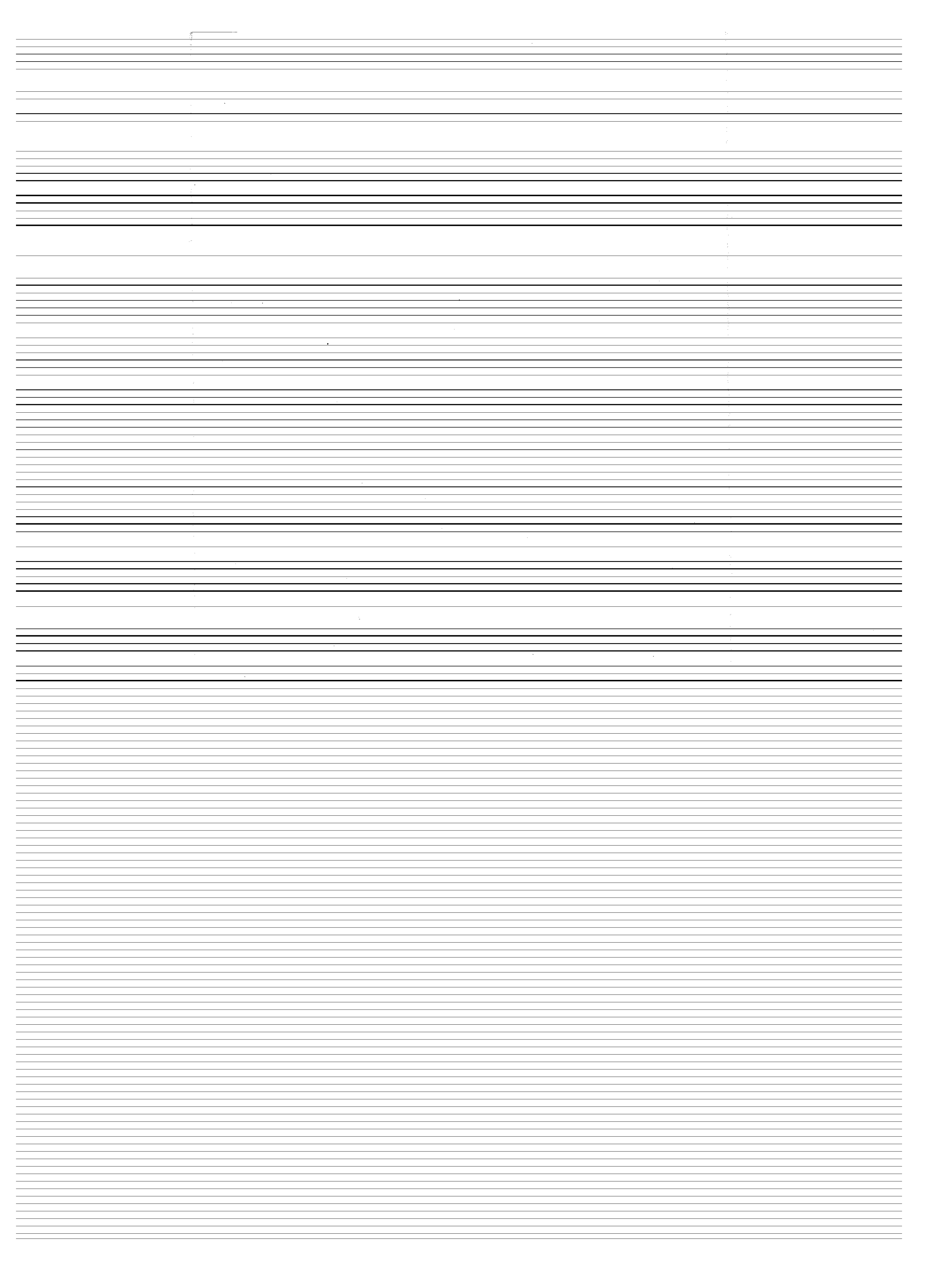
وعلى سبيل المثال فإن كنا فى إطار تدريس مادة تستهدف تعريف الطالب بتاريخ أى علم من العلوم وليكن الفلسفة مثلا؛ فليس مهما أن يمتلئ الكتاب بكل تاريخ الفلسفة منذ نشأتها وحتى يومنا هذا كما هو حادث الآن. بل المهم هو تعريف الطالب بالتجربة الفلسفية للفيلسوف وكيف تنبت أفكاره من خلال تعامله مع واقعه العلمى والسياسى والاجتماعى والفكرى، وذلك من خلال عدة أمثلة من مختلف العصور الفلسفية. وبذلك يتحقق العديد من الأهداف إذ لا ينفصل تاريخ أى علم عن متطلبات الواقع؛ فالأفكار أو النظريات العلمية العظيمة فى تاريخ الإنسانية مرتبطة بمشكلات واقعها ومحاولة الفيلسوف أو العالم التغلب عليها، ويكون فى إبراز تجربة الفيلسوف أو العالم فى علاج المشكلة



حافزا للطالب على متابعة هؤلاء الفلاسفة والعلماء فى ابتكاراتهم من أجل تطوير واقعهم ودفع الإنسانية خطوات إلى الأمام. ومن ثم يعرف علميا ونظريا أن العلم ابتكار وإبداع وليس مجرد حفظ نظريات المبدعين، ويعرف كذلك أنه يدرس تاريخ العلم لا لكى يحفظه وإنما لكى يتعلم منه كيف تكون الطريقة العلمية فى التفكير والبحث، وكيف يتحقق الكشف العلمى.

إن تغيير نظامنا التعليمى وتطويره ينبغى أن يقوم إذن على أساس من تعويد الطالب على كيفية البحث العلمى وليس تلقينه النتائج العلمية. وتدريبه على الاكتشاف والاختراع وليس تحفيظه تاريخ الاختراعات والاكتشافات. تعويده على استخدام المكتبة ومراكز المعلومات وليس التركيز على حشو ذاكرته بمحتويات الكتب؛ فالذاكرة المثقلة هى أكبر معوق أمام الإبداع العقلى وقديما قال أحد فلاسفة اليونان "إن المعلومات الكثيرة لا تكفى للفهم" فما بالنا بالإبداع!!

وببساطة -ودون ملل من التكرار- فإننى أعتقد أن عملية التطوير الشامل ينبغى أن تركز على تعريف الطالب بمناهج البحث العلمى نظريا، ثم تدريبه على استخدامها فى مختلف العلوم عمليا. ولا يظنن أحد أن ثمة علما يمكن أن يستثنى من هذا حتى علم التاريخ؛ فمن الخير ألف مرة أن يتعلم الطالب كيفية التدوين التاريخى وكيفية الحصول على المعلومات التاريخية وتوثيقها من أن يحفظ كل أحداث التاريخ الإنسانى فيصبح كالحمار يحمل أسفارا!!



١٣

تطوير التعليم الجامعى "الأكاديمى" والعودة للأصول

قد لا يعرف الكثيرون أن كلمة "الأكاديمية" التى اصطلح فى العصر الحاضر على أن يوصف بها أرقى صورة من صور التعليم العالى، ترجع فى الأصل إلى اسم مكان هو "حديقة البطل أكاديموس"؛ ذلك المكان الذى وقع عليه اختيار أفلاطون ليكون مقرا لمدرسته الفلسفية التى أسسها فى القرن الرابع قبل الميلاد.

وقد أطلق أفلاطون -أعظم فلاسفة اليونان شأنا- على مدرسته اسم "الأكاديمية" نسبة إلى ذلك المكان الذى أسسها فيه، وكتب على بابها "لا يدخل علينا إلا من درس الرياضيات". وكان هذا من أفلاطون إيذانا بعصر جديد ومفهوم جديد للتعليم الذى لا يُقبل فى إطاره الطالب إلا إذا حصل على قدر معين من المهارات التى تؤهله للانتساب إلى "أكاديمية أفلاطون" وإلى ما عرف فى العصر الحديث بالتعليم العالى أو الجامعى.

لقد استهدف أفلاطون من هذا الشرط لدخول أكاديميته العلمية، أن يكون الطالب قد تدرب من قبل على التفكير العقلى المجرد من خلال

دراسته لعلوم العدد أى الرياضيات حتى يصبح قادرا حينما يدرس الفلسفة على الحوار العقلى المجرد الذى هو -فى نظر أفلاطون- المنهج الوحيد لإدراك الحقائق.

إذن، لقد كانت الدراسات الأكاديمية فى عرف أفلاطون تقوم على أمرين: الأول هو المهارة فى الرياضيات والثانى هو القدرة على الحوار العقلى. ولو دققنا النظر فى هذين الأمرين لوجدنا أن النظام التعليمى الأفلاطونى كان يقوم على ما يسميه التربويون المعاصرون "التعلم الذاتى"؛ فعل الطالب أن يمتلك أدوات هذا التعلم التى أهمها الرياضيات، وأن يكون قادرا على استخدام منهج الحوار مع أساتذته وزملائه من المتخصصين فيما يفكر فيه من قضايا ومشكلات تقتضى البحث، ويسعى إلى اكتشاف التفسير العلمى الصحيح لها.

وقد ندهش إذا ما عرفنا أن هذين الأمرين هما ما مكنا أفلاطون من اكتشاف نبوغ تلاميذه من المبدعين مثل أرسطو، ومكنه من أن يدربهم على الإبداع المستقل؛ فقد اكتشف أفلاطون مثلا نبوغ تلميذه أرسطو ولقبه بـ "عقل المدرسة" وكذلك بـ "القراء" أى كثير الإطلاع، وأتاح له وهو ما يزال تلميذا أن يتدرب على القيام بدور المعلم، فكان يتركه يلقى لزملائه دروسا فى مختلف الموضوعات التى تثير اهتمامه الشخصى. وهذا النوع من الأساتذة ومن الطلاب هو ما تهدف إليه النظم التعليمية المعاصرة، وهو ما يتطلبه واقع الحال إذا ما أردنا أن ننهض وأن نربى طلابنا على الإبداع لا على مجرد استظهار المعلومات والتكرار الممل لما نقوله لهم!! إن من يقفون إلى الآن فى عالمنا العربى عائقا أمام تطوير التعليم الجامعى عليهم فقط أن يتأملوا هذا النموذج التعليمى



الأفلاطونى الفذ؛ فعلهم يرون معى أن ما يدعى الآخرون أنه نظام تعليمى مكتشف حديثا، هو فى الواقع نظام تعليمى قديم قدم أكاديمية أفلاطون.

وإذا ما أردنا مثالا أخر على النظام التعليمى الأمثل، فعلينا أن نعود بالذاكرة إلى النظام التعليمى فى العصر الإسلامى الأول حيث انتهج المعلمون المسلمون -مستفيدين فى ذلك من آراء أرسطو التعليمية، ومن طريقة التعليم التى كانت سائدة فى مدرسة الإسكندرية قبل العصر الإسلامى- منهجا يقوم على ضرورة أن يبدأ الطالب بدراسة مبادئ المنطق والفلسفة قبل أن يتخصص فى أى علم من العلوم الأخرى المعروفة آنذاك؛ فقد كان طالب العلم إذا ما ذهب ليتعلم الكيمياء على يد عالمها الشهير أبى بكر الرازى أو علم المناظر والهندسة على يد الحسن بن الهيثم، كان العالم المسلم ينصح تلميذه أولا أن يبدأ بدراسة مبادئ المنطق والفلسفة حتى يكون مؤهلا للتفكير العقلى السديد عموما، وقادرا على الاستدلال الذى هو جوهر التفكير العقلى المجرد، وهو كذلك جوهر التفكير العلمى الخلاق (المبدع).

إن العقلية العلمية التى تريد أن تتخصص "أكاديميا" فى أى علم من العلوم لابد من أن تكون أولا "عقلية علمية" أى قادرة على التفكير المنطقى الموضوعى النزيه، فضلا عن قدرتها على التجربة واكتشاف العلاقات بين الأشياء والظواهر وهذا لا يتأتى إلا لعقلية منطقية فى التفكير، وقادرة فى ذات الوقت على استشراف أبعاد المشكلة موضوع الدراسة ووضع الافتراضات العقلية لتفسيرها. وهذا ما كان يفهمه أجدادنا من العلماء المسلمين الأفذاذ، هذا

هو نفس ما عبر عنه أينشتين أكبر العقليات العلمية فى عصرنا الحاضر حينما قال "إن أنبه تلاميذى هم من بدأوا بدراسة الفلسفة".

وأعجب -فى وطننا العربى المعاصر- ممن ينادون بتطوير النظام التعليمى الجامعى الأكاديمى وهم لا يزالون بعيدين عن إدراك أهمية الدراسات المنطقية والفلسفية كشرط أساسى وضرورى للتربية العقلية العلمية القادرة على الاكتشاف والإبداع. إن ما سبق الإشارة إليه يؤكد بما لا يدع مجالا للشك أن الإبداع الفكرى والعلمى يقوم على أسس ضرورية -سواء كان ذلك فيما مضى فى العصور القديمة أو الوسطى أو فى عصرنا الحاضر- أهمها:

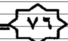
١- دراسة الرياضيات ومبادئ الحاسب الآلى.

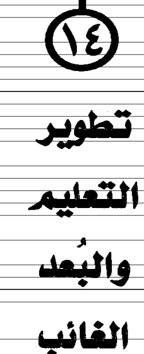
٢- دراسة مبادئ المنطق والتفكير العلمى.

٣- دراسة مبادئ التفكير الفلسفى.

هذا بالإضافة إلى ضرورة الاهتمام بتدريس اللغات سواء اللغة العربية أو اللغات الأجنبية وهذا أمر يجمع عليه المختصون.

فهذه هى المداخل الحقيقية للإبداع العلمى وللتربية التى تخرج شخصيات قادرة على تغيير واقعنا الحضارى إلى الأفضل، وتجعلنا فى المستقبل القريب ممن يشاركون فى الإبداع العلمى العالمى فى كافة التخصصات.





١٤ تطوير التعليم والبُعد الغائب

يكثر الحديث عن "حاجة المجتمع" و "سوق العمل" حين الحديث عن تطوير التعليم لدرجة أن البعض يتصور أن تطوير التعليم يعنى ضمن ما يعنى ربط التعليم بالحاجة المادية والعملية للمجتمع! وهذا أمر يدعو للدهشة ويدعو كذلك للأسف!!

إن جوهر التعليم هو تخريج الإنسان المثقف الواعى سواء كانت ثقافته ونمط تعليمه علميا أو أدبيا وفكريا أى متخصصا فى الدراسات الإنسانية. إن ما يغيب دائما عن واضعى السياسات التعليمية فى مجتمعاتنا النامية هو أن التعلم لا ينبغى أن يقتصر دوره على تخريج الفنيين والموظفين فى الدولة، وإنما ينبغى فى المقام الأول أن يربى شخصية المتعلم المستقلة وأن يُقَوِّم هذه الشخصية تقويما دينيا وأخلاقيا وثقافيا بالإضافة إلى تكوينها علميا.

ولا يخفى على أحد -من هؤلاء المخططين وواضعى السياسات التعليمية- أن الثقافة ضرورية لأى مجتمع مثلها مثل توفير الغذاء والكساء لأبناء هذا المجتمع. ومن ثم عليهم أن يتناسوا قليلا التركيز المفرط على تعليم المتعلم ما سيفيده فقط فى إطار

عمله!!، فمن السهل على أى شخصية تربت وقومت بالصورة الشاملة التى تحدثنا عنها فى الفقرة السابقة أن يقوم بأى عمل مكلف به إذا ما أعطى -فى نطاق هذا العمل- دورة تدريبية لمدة شهرين أو ثلاثة أشهر. ولأضرب مثالا بخريج كلية الآداب -الذى ربما لا يجد عملا فى إطار تخصصه سواء كان الفلسفة أو التاريخ أو الاجتماع- فهو يمكنه بكل بساطة أن يتلقى دورة تدريبية فى ميدان الإعلام الصحفى أو التليفزيونى والإذاعى ويصبح بعدها أحد رجال الإعلام البارزين المرموقين دون أن يكون من خريجى أقسام أو كليات الإعلام فى الوقت الذى قد يفشل فيه خريج الإعلام المتخصص نتيجة لانغلاقه فى دراسته على المواد الإعلامية دون أن يتلقى المواد التى تؤهله ثقافيا بشكل متكامل أو دون أن يكون لديه الشخصية المتكاملة المتوازنة التى يصاحبها تخصصا فى علم ما من العلوم ينقله إلى المتلقى حين يشتغل بالإعلام!!

وكذلك يمكن لهذا الخريج -خريج كلية الآداب ممن لا يجدون عملا فى إطار تخصصهم- وبعد أن يتلقى دورة بسيطة فى ميدان العلاقات العامة أن يصبح من رجال العلاقات العامة العاملين فى الهيئات المختلفة والفنادق.. الخ بنجاح تام.. وهكذا..

ينبغى إذن على مخططى وواضعى السياسات التعليمية أن يوازنوا بين ما يسمى "حاجة المجتمع" و "سوق العمل" وبين الضرورات الأساسية التى ينبغى أن تتوافر فى أى مجتمع، ومن هذه الضرورات القصوى أن يكون لهذا المجتمع أو ذلك قياداته الفكرية المثقفة الواعية التى تشكل باختصار ما أسميه "عقل الدولة"، وهؤلاء المثقفون قد يكونون من خريجى الكليات العلمية، وإن

كان أغلبيتهم يكونون من خريجى الكليات النظرية -كليات العلوم الإنسانية وخاصة من كلية الآداب.

وهنا يأتى دور خريج كلية الآداب الذى ينبغى أن يكون مثقفا شاملا لا أن يكون مغلقا على تخصصه كما هو حادث الآن فى كليات الآداب. وهنا كذلك يأتى دور التركيز على علم العلوم الإنسانية وهو "الفلسفة" الذى يعجب المرء من تقلص الاهتمام به فى كليات الآداب فى العالم العربى وخاصة دول الخليج العربى!. إن الفلسفة والتفلسف هو ما يحتاجه المثقف العربى المعاصر حتى يكون على مستوى الوعى بما يجرى حوله فى العالم المتقدم، إن الصراع العالمى فى جوهره ليس صراع سياسات اقتصادية أو مالية بل هو فى الأساس صراع أيدلوجى وفكرى، وإذا لم يكن الإنسان العربى على وعى بذلك فلا أمل فى أن يتبوأ العرب مكانتهم اللائقة بين الأمم!

لقد كان الطالب -فى أيام تراثنا العربى الإسلامى المجيد- يذهب إلى جابر بن حيان أو إلى الحسن بن الهيثم أو إلى أبى بكر الرازى ليتعلم عن أحدهم العلم الذى اشتهر به وتخصص فيه، فيسأله هذا العالّم أو ذاك منهم: أسبق لك دراسة المنطق والفلسفة؟! فإذا أجابه هذا الطالب بالنفى أخبره بضرورة أن يتعلمها قبل أن يتخصص فى علمه أو قبل أن يقوم هو بالتدريس له!!

لقد اعتبروا دراسة المنطق والفلسفة من أساسيات الثقافة واعتبروهما مدخلا ضروريا للدراسة العلمية.. فأين نحن الآن من هذه النظرة!! إننا نعتبر دراسة الفلسفة بل والكثير من العلوم الإنسانية كالاجتماع والتاريخ ترفا أو

دراسات تكميلية لا أهمية لها!! وهذا يعنى بداية النهاية للوعى العربى، فمن يتخرج من الجامعة دون أن تكتمل لديه الرؤية العقلية والمعرفة التاريخية بتاريخ أمته والأمم الأخرى وبتاريخ مجتمعه والمجتمعات الأخرى وخصائصها واتجاهاتها، سيكون بلا شك خريج غير مثقف! والخريج غير المثقف قد يكون تأثيره السلبى على مجتمعه أشد بكثير من تأثير الجاهل! إن الظاهرة الخطيرة التى يحذرنا منها علماء الاجتماع المعاصرين من العرب المخلصين هى ظاهرة "أمية المتعلم العربي"!!

وعلى كل من يخطط لتطوير التعليم فى وطننا العربى أن يدرك أن التطور ينبغى أن يركز على "محو أمية المتعلم العربي" بأن يركز فى تطويره على إضافة "البعد الفكرى والثقافى بمعناهما الشامل"، وهو البعد الذى كاد يغيب فى سياساتنا التعليمية المعاصرة!!

١٥

الخلط والغموض وضرورة.. "منطق التعريف"

كثر فى حياتنا الثقافية والعامة المجادلون وأصبحنا نعيش عصرا شبيها بعصر السوفسطائيين اليونانيين. ويا ليت عصرنا يكون كعصرهم حقا، فلقد أيقظوا بمجادلاتهم الوعى لدى الأفراد والأمة فكانت النتيجة ذلك المجد الفكرى الفريد لأثينا القديمة وحياتها الديمقراطية وانتصاراتها السياسية والعسكرية، وكان ظهور سقراط وأفلاطون وأرسطو أعظم فلاسفة العالم مكانة وشأنا.

إن مجادلاتنا للأسف من ذلك النوع الذى يبتذل الموضوع حتى يفقده معناه الحقيقى ويجرده من غاياته وأهدافه لأنها مجادلات لا تقوم على علم أو فهم لطبيعة الموضوع الذى نتجادل حوله؛ فكثيرا ما ينشب الخلاف بيننا حول موضوع ما وتتصارع الآراء وتتضارب حتى تكاد تتعدى العبارات والألفاظ إلى التشابك بالأيدى!. وإذا ما أمعنا النظر فى هذا الخلاف وجدناه خلافا أساسه الجهل بمعنى وحقيقة الموضوع المختلف حوله. ولو أننا بدأنا الحوار حول ذلك الموضوع بتعريفه تعريفا منطقيا دقيقا وأزلنا الغموض عنه وأصبح معناه واضحا أمامنا ومتفق عليه لتجنبنا كل هذا الخلاف

ولأصبح جدالنا بعد ذلك هادفا ومفيدا.

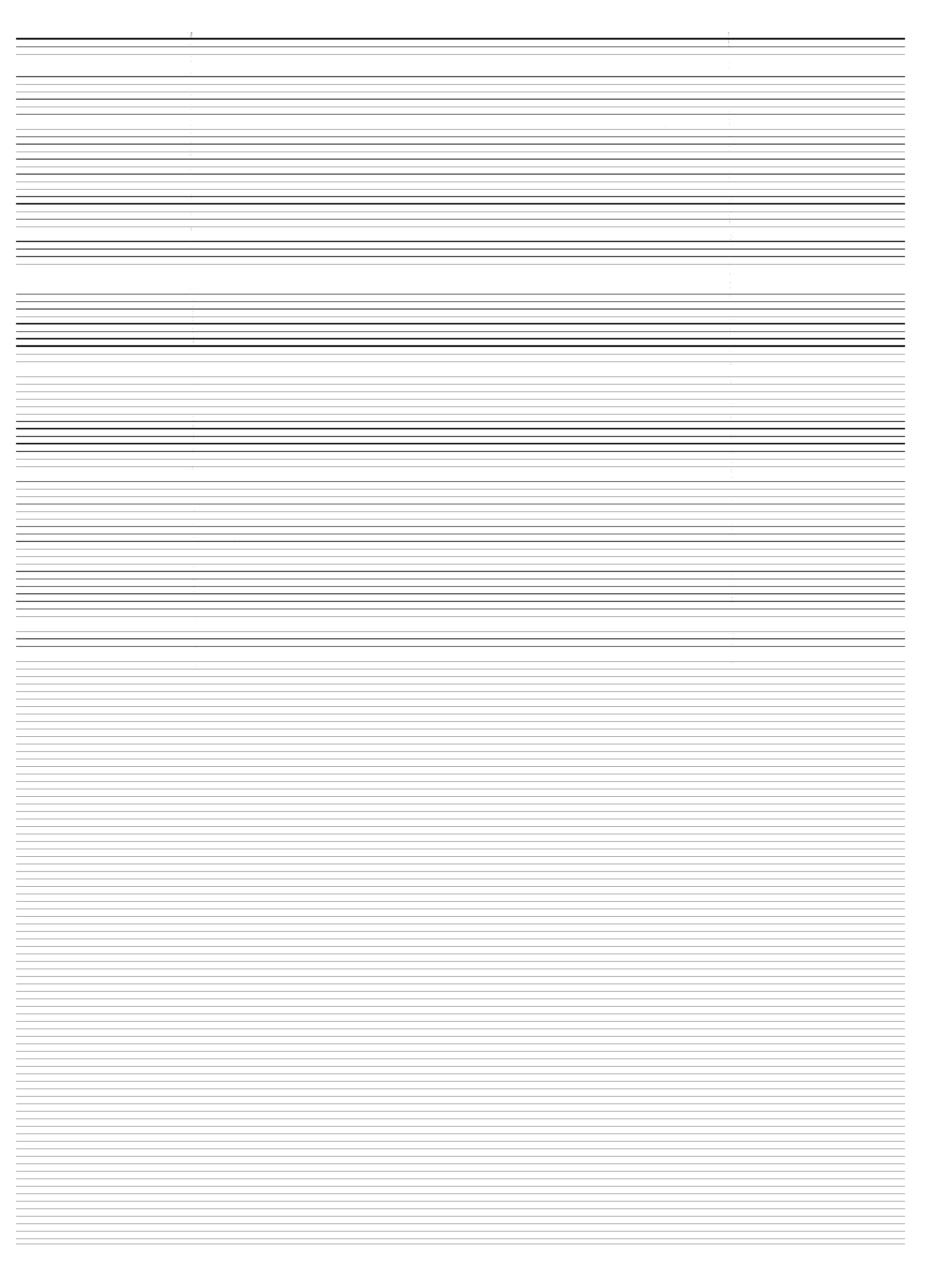
خذ مثلا على ذلك ما يدور كل يوم تحت قبة البرلمان من مناقشات يخلط أصحابها بين "الدولة" و "الحكومة" فيتحدثون عنهما وكأنهما بمعنى واحد!. هل فكر أحد أعضاء البرلمان -من غير المتخصصين- أن يفتح كتابا فى الفكر السياسى ليعرف بالتحديد ماذا تعنى هذه المفاهيم؟!. إنه لو فعل ذلك لعرف إن "الدولة" كما حددها الفكر السياسى منذ أرسطو فى القرن الرابع قبل الميلاد، هى "مجموع المواطنين" بينما "الحكومة" هى مجرد هيئة من هيئات الدولة مهمتها تنفيذ ما يمليه عليها الشعب ممثلا فى ذلك العضو وغيره من أعضاء البرلمان. إنه لو عرف ذلك لعرف إنه هو الذى يمثل الدولة بحق وليس الحكومة ولتغير الكثير من مفاهيمه حول علاقته بممثلى الحكومة، ولعرف حقيقة الدور الذى ينبغى أن يؤديه تحت البرلمان باعتباره أحد أعضاء السلطة التشريعية التى هى "السيد الحق للدولة".

إن حياتنا السياسية مليئة بأمثال هذه المفاهيم الغامضة؛ فكثيرا ما يخلط الكثيرون بين معنى "الديمقراطية" و "الحرية" ويستخدمونهما كمترادفين. كثيرا ما يخلطون كذلك بين "العدالة السياسية" و "العدالة الاجتماعية"، وبين "حرية الرأى" و"التطرف"، بين "الاجتهاد" و"الإلحاد"، بين "الإبداع" و "البدع".. الخ. هذا فضلا عما يشيع فى حياتنا الثقافية من غموض وخلط بين الكثير من المفاهيم؛ فكثيرا ما يستخدم الكاتبون "الفكر" و "الثقافة" بمعنى واحد، ونفس الشىء فى استخدامهم لاصطلاحى "الحضارة" و "المدنية".. الخ. لقد أصبحنا

نقرأ "النثر" على أنه "شعر"، و"المقال" على أنه "قصة"، و"الحكاية" على أنها "رواية".. الخ.

إننا نعيش عصرا اختلطت فيه المفاهيم وضاعت معانى الكلمات، وأصبحنا نتحدث بأعظم المفاهيم فتجرى على ألسنتنا مجرى المياه إلى الجوف فلا تروى عطشا ولا تطفئ ظمأ لأننا فقدنا الإحساس بطعم الكلمات وأسقطنا من حسابنا تاريخية هذه المفاهيم وجوهرها الحيوى الفعال.

إن كل ما سبق يعنى أننا أحوج ما نكون إلى المنطق وخاصة "منطق التعريف" ليحجم استخدامنا للألفاظ والمفاهيم، فنعى ما نقول، ونجادل عن علم لنصل إلى نتائج نلمس صداها فى حياتنا العملية.



١٦

التاريخ لمصر المعاصرة بين الذاتية والموضوعية

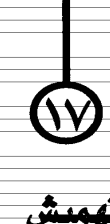
إن التاريخ بالنسبة لأى أمة هو ذاكرتها الحية وبقدر ما كانت ذاكرة الأمة نشطة وحيوية بقدر ما تستفيد هذه الأمة من أحداث ماضيها وتتخذها قوة دافعة فى بناء مستقبل أفضل. فالأمم المتمدينة تتعلم من تاريخها، تتعلم من أخطائها بقدر ما تفخر بانتصاراتها ومنجزاتها الحضارية. وبقدر ما يكون التأريخ لحياة الأمة موضوعيا بقدر ما تكون الدروس المستفادة تراثا معرفيا مشتركا بين أفرادها ويكون حجم الخلاف حول تفسير أى حدث من الأحداث التى عاشتها خلافا يسيرا الهدف منه دائما الوصول إلى العلة الحقيقية والتفسير الموضوعى لهذا الحدث أو غيره.

أقول كل ذلك بمناسبة هذا السيل الذى ينهال علينا من المذكرات السياسية من الساسة والقادة والكتاب المصريين هذه الأيام. فهذه المذكرات كلها تستهدف التأريخ لأحداث الفترة الماضية من تاريخ مصر المعاصرة. والحق الواضح أن هذه المذكرات السياسية لا تحقق هذا الهدف؛ فمعظمها -إن لم يكن كلها- كتبت من وجهة نظر أصحابها دون الاستناد على وثائق تاريخية

موضوعية، كما أن كلا منها حفل بتضخيم منجزات أصحابها والتهوين من شأن إنجازات الآخرين، فضلا عن أنها فى مجملها مجرد ذكريات شخصية عن أحداث عاشها صاحبها، وهذه الذكريات الذاتية لا تعنى المؤرخ المدقق فى التأريخ لسياق الأحداث الموضوعى.

ومن ثم، فهذه المذكرات ليست تاريخا، كما أنها لا تصلح لأن تكون أساسا لأى تاريخ موضوعى. فالتاريخ علم له أصوله ومنهجه العلمى فى البحث والتقصى والتسجيل. ويخطئ من يعتقد أن هذه المذكرات توضح فترة غامضة من حياة مصر السياسية، ففى اعتقادى أنها تجعل هذه الفترة أكثر غموضا وإبهاما. فالقارئ لهذه المذكرات أشبه بمن يسبح فى بحر تتلاطم فيه الأمواج فى كل اتجاه فهو غارق لا محالة.

إن وعينا بكل ما سبق يعنى ضرورة أن يسرع المؤرخون المتخصصون وينهضوا بمسئوليتهم القومية فى التأريخ للفترة الماضية من تاريخنا القومى بحيدة ونزاهة. وبالطبع فإن اضطلاعهم بها مشروط بأن يُسمح لهم بحرية الإطلاع على كل الوثائق الخاصة بتلك الأحداث وخاصة أنه قد مرت على معظمها أكثر من ثلاثين عاما. إن هذا التأريخ الموضوعى من مؤرخين متخصصين سيكفينا شر الركون إلى هذه المذكرات التى تحفل بكل شىء عدا الحقيقة التاريخية.



تهميش "الفلسفة" واغتيال العقل المصرى

أصبحت سياسات وزارة التربية والتعليم المصرية فى أواخر القرن العشرين ونحن على أعتاب قرن جديد من اللوغاريتمات التى تستعصى على الفهم؛ فقد كثرت التعديلات والتغييرات لدرجة لم يعد فى مقدور المُعلمين والمتعلمين متابعتها. وانعكس كل ذلك على كل بيت مصرى وعلى الجامعة المصرية فاحتار الجميع ولا يزالون؛ فكلما تكيف الناس مع أحد التغييرات والتعديلات سارعت الوزارة إلى إصلاح التعديل بتعديل أحدث حتى ليحزننى أن أقول أنه لم يعد أحد يفهم شيئا وأصبح الجميع يتساءلون: لماذا؟! لماذا كل هذه التعديلات وما الغاية التى تريد وزارتنا تحقيقها بالضبط؟! وأى يد خفية تعبث بمستقبل مصر عن طريق العبث فى نظامها التعليمى؟!!

وآخر صيحة فى هذه التعديلات كانت أكثرها جموحا وأكثرها مدعاة للدهشة والعجب! ففى الوقت الذى يدعو فيه الجميع حكاما ومحكومين، عامةً ومثقفين إلى "التنوير" وإلى ضرورة إعمال "العقل النقدى" فى كل ما يثار من قضايا وموضوعات يقصد بها جميعا شغل عقل

الشباب المصرى عن التركيز على تحصيل المعرفة فى مختلفة فروع العلم والإبداع وإرباكه بالتفكير فى قضايا هامشية والسباحة مع تيار التطرف الدينى!

فى هذا الوقت بالذات وجميع أجهزة الدولة والأجهزة الثقافية والإعلامية مشغولة بإعداد جيل جديد من الشباب الواعى القادر على التمييز بين الاتجاه الصواب والاتجاه الخطأ، القادر على التفكير المستقل، القادر على أن يستوعب مستجدات العصر والاستفادة منها فى تطوير نفسه وخدمة وطنه! فى هذا الوقت بالذات خرج علينا جهابذة وخبراء التعليم فى مصر بتعديل مفاده جعل "المنطق والفلسفة" مادة اختيارية فى الثانوية العامة - أدبى!!

لم أصدق وأنا أقرأ عن هذا التعديل وأسمع عنه من بعض الأصدقاء. فكيف لى أن أصدق ونحن نقترب من الألفية السابعة فى تاريخنا الحضارى العريق، وفى دولة رائدة للتنوير والعقلانية فى المنطقة العربية والإسلامية. كيف لى أن أصدق هذا!!

لا شك عندى الآن أن وراء هذا التعديل من يريدون اغتيال ما تبقى من "العقل المصرى" فبعد أن أزاحوا اللغة العربية عن ريادتها وأصبحت "الإنجليزية" هى اللغة الأولى الآن ومعها الفرنسية والأسبانية والألمانية، تلك اللغات التى رغم اعترافنا بضرورتها وأهميتها إلا أنها لا يصح أن تصبح هى البديل للغة القومية. لقد أصبح واقع حال لغتنا القومية أشبه بمن يكاد يغرق ولا يكاد يجد من ينقذه. إن طلابنا الآن يكتبون ما ينطقون: لغة عامية ركيكة مليئة بالأخطاء الإملائية

ولا أقول النحوية!!. وبعد أن زوروا التاريخ المصرى والقومى وصنعوا من خلاله وعيا زائفا لطلابنا بتاريخهم القومى الذى أصبح يعترف بتاريخ لأبناء صهيون وهم أشهر من زور التاريخ منذ فجر الإنسانية، وبعد أن أصبح الطلاب لا يعرفون من أمر دينهم شيئا ولا يدرسون شيئا عن القيم الدينية والأخلاقية التى ينبغى أن تغرس فى نفوسهم منذ نعومة أظفارهم.

أقول بعد كل هذا، جاء الدور على "الفلسفة" وهى مع "المنطق" تمثل الأداة الضرورية لإصلاح العقل وتنشيط فاعليته فى الإنسان! إن التفكير الفلسفى والمنطقى أيها السادة ليس ترفا وليس عبثا كما هو شائع فى أمثالنا الشعبية "بلاش فلسفة"، "ربنا يكفيك شر الفكر وهم التفكير"، وإنما هو ضرورة "حياة" وضرورة "علم" إذا كنا نريد أن يكون لنا مكان فى عالم اليوم!

إن التفكير الفلسفى والمنطقى يستهدف بكل بساطة بناء العقل الإنسانى وتنمية قدرته على التمييز بين الصواب والخطأ فى التفكير، وتنمية قدرته على الاستقلال فى التفكير، وتنمية قدرته النقدية والمبدعة فى آن واحد. وخبرونى أثابكم الله: كيف يتخصص أى طالب فى أى علم دون أن يكون لديه هذه القدرات التى لا يمكن أن يخلقها وأن ينميها فى العقل إلا دراسة أساليب التفكير المنطقية والفلسفية؟!

لقد كان أجدادنا من العلماء العرب والمسلمين الأفذاذ كجابر بن حيان والحسن بن الهيثم وأبو بكر الرازى وغيرهم يسألون كل طالب يفد إليهم

للتخصص فى الطبيعيات أو فى الطب أو فى الرياضيات: أدرست المنطق والفلسفة؟! وإذا كانت إجابته بنعم قبلوه، وإذا كانت إجابته: لا نصحوه بأن يدرس أولا المنطق والفلسفة لأنها أداة إصلاح العقل وتدريبه على التفكير العلمى ثم بعد ذلك يمكنه أن يتخصص فى أى من العلوم التى يختارها!

إذن لم تكن دراسة المنطق والفلسفة اختيارا، بل كانت ضرورة علمية لمن يريد أن يبدع فى أى مجال من مجالات العلم! وانتقل هذا الأمر من العرب إلى أوروبا ولا يزال هو الحال فى كل الدول المتقدمة إلى اليوم!

ومن هنا فقد طالبت منذ سنوات وعلى صفحات الأهرام بأن تصبح دراسة الفلسفة والمنطق إلزاما على جميع طلابنا فى المرحلة الثانوية بفرعيها العلمى والأدبى. ولم أقصد بالطبع آنذاك أن تكون هذه الدراسة بهذا الشكل المعلوماتى الذى يركز على حشو أدمغة الطلاب بالمعلومات حول الفلسفة والفلاسفة ومذاهبهم عبر كل تاريخ الفلسفة، كما لم أقصد أن يقتصر تدريس المنطق على تحفيظ الطلاب وتلقينهم قواعد الاستدلال المنطقى دون تدريبهم على كيفية استخدامه فى حياتهم اليومية وفى تفكيرهم العلمى كما هو حادث فى طرق تدريس الفلسفة والمنطق فى مصر حتى الآن! بل كنت أقصد أن تتحول دراسة الفلسفة إلى دراسة لتدريب الطالب على كيفية التفكير الفلسفى الذى يتيح للعقل حرية التأمل والإبداع من خلال تقديم نماذج من تاريخ الفلسفة لفلاسفة شغلوا ببناء مذاهب فلسفية جديدة نقلوا أممهم بمقتضاها من عصر إلى عصر، واستطاعوا تجديد التفكير الإنسانى ونقله إلى آفاق أكثر رقيا وتقدما. إن

المهم هو أن يعرف الطالب كيف يفكر الفيلسوف فى حل مشاكل عصره وكيف يقدم مذهبه الفلسفى لخدمة مجتمعه وحل مشاكله الواقعية!

وكذلك كنت أقصد بالنسبة للمنطق الابتعاد عن تلقين الطلاب مبادئ الاستدلال وقواعده وتحويل هذه المبادئ والقواعد إلى مبادئ وقواعد يطبقها الطلاب فى تفكيرهم اليومى من خلال نماذج متطورة للتدريبات على التفكير المنطقى.

إن تغيير نمط التفكير السائد من نمط يعتمد على الموروث والأسطورة والخرافة ويعتمد على الاستظهار والحفظ إلى نمط يعتمد على الاستقلال والنقد والتحليل والإبداع لا طريق له سوى هذه النوعية الجديدة من دراسة التفكير الفلسفى والمنطقى، فهذه هى المدخل الطبيعى والضرورى لجيل نريد له أن يحمل الأمانة ويدخل بنا القرن القادم. إن الرياضيات وعلوم الحاسب الآلى كلها مبنية على مبادئ منطقية. وإذا لم يتعامل معها المرء بعقلية منطقية فلن يستفيد منها شيئا، فضلا عن أنه لن يفهمها على النحو السليم وبالتالى لن تكون الرياضيات والكمبيوتر -وهى المواد التى تقرر أن تكون إجبارية على أبنائنا الطلاب فى المرحلة قبل الجامعية- مفيدة إلا إذا سبقها وواكبها دراسة جدية لمبادئ التفكير المنطقى والتفكير الفلسفى باعتبارهما الأداة الأولى للتفكير العلمى.

وعلى ذلك أدعو خبراء التعليم ومستشاريه إلى العودة إلى الصواب. وإذا كانت التعديلات تترى على رؤوسنا صباح مساء فعليهم أن يعيدوا النظر بشكل جدى وحاسم ونهائى توضع فيه مصلحة الوطن وأمنه العقلى والقومى أولاً، أن

يعيدوا النظر فى تلك التعديلات التى أصدروها وأن يصلحوا من نظام التعليم قبل الجامعى لمرة واحدة وأخيرة. ولعلى أهمس فى أذن الوزير المختص بأن يقوم على هذا التعديل خبراء مصريون متخصصون فقط، وأن يُنتقى هؤلاء الخبراء من بين المتخصصين فى التربية وفى المواد الدراسية المعنية، وأن يكون لهم اليد الطولى فى إجراء هذه التعديلات فى البرامج الدراسية وفى المناهج التى تُعد لها على حد سواء دون أن يتدخل فى ذلك كثيرا عواجيز المستشارين والمدرسين الذين تجمدوا عند حدود مناهج وبرامج بداية هذا القرن الذى أوشك على نهايته!



على الرغم من أننا من صُنّاع الفلسفة ومن المشاركين فى صياغة الفكر الفلسفى الإنسانى منذ حضارتنا العريقة فى مصر القديمة، وعلى الرغم من أننا نعيش فى عصر عرف فيه كل البشر فى مختلف أرجاء العالم قيمة الفلسفة ودور الفيلسوف فى صناعة التقدم، على الرغم من كل ذلك فإننا وفى ختام الألفية السادسة من تاريخنا القومى لا تزال تشيع على ألسنة العامة وأنصاف المثقفين منا عبارات عدائية ضد الفلسفة والفلاسفة مؤداها أن الفلسفة مجرد خيالات وأضغاث أحلام، وسباحة فى عالم من الكليات العقلية التى تشغل الناس عن الواقع المحسوس وتلهيهم عن ممارسة حياتهم العادية وتدبير شئونها. أما الفلاسفة فهم أولئك الذين ظنوا فى أنفسهم التميز والسمو عن مواطنيهم، وبدلا من أن يشاركوا فى صنع الواقع بأيديهم، يبتعدون عنه محاولين صنع عوالم فكرية ومذاهب فلسفية خاصة يعيشون بداخلها ليصبح شاغلهم الوحيد هو صياغة الأدلة العقلية المؤيدة لما يؤمنون به. وبعبارة واحدة، إنهم يعيشون فى تلك الأبراج العاجية التى صنعوها لأنفسهم بعد أن

قطعوا أى ارتباط لهم بالواقع!!

والحق أن ذلك الاتهام باطل، وهو إن دل على شىء فإنما يدل على أن أصحابه لا يعرفون عن طبيعة الفلسفة شيئا فارتاحوا لعبارة "بلاش فلسفة"!، وظنوا أنهم بذلك إنما يحمون أنفسهم ومجتمعهم من "هَمّ" الفكر و"خيالات" الفلاسفة.

وأعتقد أنه كلما زاد عدد هؤلاء فى أى أمة كان ذلك علامة على تدهورها وانحطاطها وانعدام دورها فى صنع الحياة الأفضل لأبنائها وللبشرية. وليعذرنى القارئ فى استخدام تلك الألفاظ، فلست أجد أكثر منها تعبيرا عما أعنى؛ فالحضارة تقوم على دعائم أهمها الفلسفة والعلم والأخلاق. وأى أمة تملك الفلسفة (أى تملك الرؤية الفكرية المتميزة المبدعة الخلاقة) ستكون لها فنونها وآدابها الأصيلة، كما ستكون صاحبة رؤية علمية، وكذلك سيتربى لدى أبناءها أخلاقا إنسانية عظيمة إما من إبداعاتهم السلوكية أو بالارتكاز على ما أنزل الله من كتب مقدسة فيها ما يجب وما لا يجب من أفعال سلوكية بين البشر بعضهم والبعض أو بينهم وبين الله.

وبالطبع فإن هذه الدعائم الحضارية إنما تقترن دائما بالعمل؛ فلا علم بلا عمل كما قال بروتا جوراس اليونانى، ولا قول بلا عمل كما أكد فقهاؤنا الأوائل استنادا إلى قوله تعالى "يا أيها الذين أمنوا لمَ تقولون ما لا تفعلون، كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون"، "ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا". فلابد من تساوق الفكر والعمل حتى تكون حضارة ويكون البناء الحضارى السليم.

إذن حينما تترك أى أمة الفكر جانبا وتحارب أصحابه، فهى إنما تعمد إلى أن تكون أمة بلا حضارة، أمة كل همها ملء بطون أبنائها من خلال عمل يدوى ما خلق الإنسان من أجله فقط، وإلا لظل يعيش فى مرحلة بدائية هو والحيوانات سواء بسواء. إنما الإنسان هو الذى وعى منذ حضارته الأولى أنه إنما خلق ليكون كائناً حضارياً، خلق لينشئ مجتمعا به العلم والفكر والدين والأخلاق والآداب والفنون إلى جانب الصنائع اليدوية المختلفة.

وانظر إلى الإنسان منذ فجر تاريخه وستجد الدلائل التى تؤكد على ذلك منذ الحضارات الشرقية القديمة وإلى يومنا هذا. وبالطبع فإن معيار الحكم على الإنسان ومدى رقيه وتقدمه، إنما يكون بمدى سيطرته على الطبيعة، وبمدى سيادته وتبعية الآخرين!!

قديما كان المصريون القدامى هم سادة العالم حيث دانت لهم السيطرة والقوة من خلال ما امتلكوا من رؤية فكرية -علمية - أخلاقية - دينية واكبها عملهم الدائب من أجل السيطرة على مقدرات الطبيعة وتسخيرها لخدمتهم، وقد حققوا تلك السيطرة بنجاح منقطع النظير؛ فقد حولوا المستنقعات حول مجرى النيل إلى حقول خضراء، واستأنسوا الوحوش الضارية، واخترعوا كل وسائل الحياة المدنية الاجتماعية معنوية كانت أو مادية فبنوا المنازل وكونوا الحكومة وأنشأوا النظام السياسى بعد النظام الأسرى، واخترعوا الكتابة وسجلوا تاريخ حياتهم على الصخر أولا ثم على ورق البردى الذى اخترعوه كذلك. وبلغت درجة اعجازهم الحضارى أن حاولوا قهر الموت من خلال إيمانهم العميق بضرورة الخلود وإمكان الحياة الأخرى فبنوا الأهرامات واخترعوا التحنيط... الخ.



لقد كان وراء تلك المنجزات الحضارية الجبارة عقول جبارة، فكرت وتأملت ووصلت لنظريات علمية فذة، ودون أن تنشغل كثيرا بتسجيلها حولتها بإصرار وبسواعدها الفتية إلى إنجازات عملية ما زالت شاهدة إلى اليوم على عظمة الإنسان المصرى الأول وقدرته الهائلة على الإبداع والبناء. وقد صدر المصريون الأوائل كل الحضارة إلى أقرانهم ومعاصريهم من بنى البشر وتفاعل الإنسان المصرى مع إنسان وادى الرافدين، والصين والهند وفارس، واليونان.. الخ، فأثر فيهم وتأثر بهم، وأخذوا عنه وأخذ عنهم.

ولقد التقطت الحضارة اليونانية الخيط من الحضارة المصرية، واستلهمت عناصرها من الحضارات الشرقية القديمة خاصة المصرية والهندية. واستطاعت بعد ذلك أن تبلور فكرتها الأساسية والمتميزة وقد كانت تلك الفكرة الحضارية الجديدة فكرة فلسفية فى المقام الأول تسعى نحو التجريد والتنظير لقد كانت الحضارة اليونانية حضارة فلسفية فى المقام الأول حيث اصطبغت الآداب والفنون والعلوم بصبغة فلسفية مجردة، وكان فى هذا سر استمرارها وقوة تأثيرها فى الآداب والفنون العالمية حتى يومنا هذا. فلا أحد ينسى أسماء ايسخلوس ويوريبيدس وسوفوكليس من الشعراء والمسرحيين الخالدين، ولا أحد فى العالم يجهل أسماء فيثاغورث وسقراط وأفلاطون وأرسطو من الفلاسفة اليونانيين العظماء. وإذا كنا نعرف إلى جانب هؤلاء وأولئك بعض أسماء الحكام اليونانيين فإننا فى أغلب الأحوال لا نعرفهم إلا مرتبطين بأسماء هؤلاء الأعلام فى الفلسفة والآداب والفنون اليونانية. لقد تمثلت قيمة الحضارة اليونانية وعظمتها فى هؤلاء الأعلام الذين صاغوا أعظم صياغة علم وفكر

عصرهم، وعبروا عن منطق الفكر الإنسانى تعبيرا معجزا سيطر على الفكر الغربى أكثر من عشرين قرنا من الزمان.

ولقد انتقلت السيادة بعد الحضارة اليونانية للأمة الإسلامية بعد فترة من الازدهار الفكرى والعلمى الذى شهدته الإسكندرية فى العصر الرومانى، وكان ذلك مزيجا من إبداعات اليونانيين والشرقيين، ولذلك لم يكن ازدهارا أصيلاً فقد كان نتاج الالتقاء بين فكر الشرق وفكر اليونان. فهو أيضا نتاج فكر، ولما كان الفكر غير أصيل فليس ثمة ما نستطيع أن نسميه حضارة الإسكندرية.

إن الحضارة الإسلامية هى الحضارة الأساسية فى العصر الوسيط؛ فعلى حين كان الغربيون يعيشون عصور الظلام والجمود، شهدت الجزيرة العربية دفقة حضارية عملاقة وفريدة كان النبى محمد (ﷺ) هو باعثها بما أنزله الله عليه فى "القرآن الكريم". لقد كان جوهر الحضارة الإسلامية إذن هو الدين، والدين الإسلامى لم يكن كالأديان السابقة وإنما كان ما يميزه المنهج التجريبى - العقلى الذى كان جوهر دعوته؛ فقد دعا الإسلام المسلمين إلى أن ينتشروا فى الأرض يدعون الناس إلى الدين الجديد وأخلاق المساواة والحب والتقوى. وفى نفس الوقت دعاهم إلى طلب العلم والحرص على تفسير وفهم العالم الطبيعى من خلال منهج تجريبى يبدأ بملاحظة حسية للأشياء وللظواهر.

ولقد فهم المسلمون الأوائل ووعوا جوهر الرسالة المحمدية جيدا؛ فبرز منهم العلماء فى شتى فروع العلم الطبيعى، كما برز منهم المفكرون والفقهاء والأدباء، وهم الذين كان لهم الأثر الكبير فى المد الإسلامى وفرض سلطان الإسلام على

العالم آنذاك. والناظر فى كتب المؤرخين المسلمين فى تلك الفترة المزدهرة يجد أنها كلها كانت تؤرخ للإنجازات الفكرية والعلمية والدينية؛ إذ يبدو ذلك من مجرد النظر فى عناوين المؤلفات التاريخية مثل "الطبقات الكبرى"، "طبقات الأطباء"، "طبقات الفقهاء"، "طبقات الشعراء"، "طبقات النحويين"، "طبقات اللغويين" "طبقات المتكلمين"، "طبقات الصوفية" و"أخبار الحكماء".. الخ. لقد ارتفع فكر الأمة الإسلامية ممثلا فى علمائها فى شتى فروع العلم إلى مكانة تجعل أقوالهم وأفعالهم جديرة بالتسجيل والتأريخ، هذا فى الوقت الذى لم يلتفت أحد إلى التأريخ لبطولات خالد بن الوليد أو سعد بن أبى وقاص أو عمرو بن العاص أو طارق بن زياد أو غيرهم من القادة العسكريين؛ فقد كان المؤرخ الإسلامى يعى تماما أن الدافع الأكبر لهذه البطولات العسكرية كان الدين وكان إنكار الذات. إنهم حتى حينما كانوا يؤرخون لسيرة الرسول (ﷺ) كانوا يؤرخون له بوصفه نبيا رسولا وليس بوصفه بطلاً سياسياً أو قائداً عسكرياً.

إن المسلمين الأوائل صانعو الحضارة الإسلامية كانوا يعون أنهم قادرون بأصالتهم الفكرية - الدينية أن يهضموا التراث الفكرى السابق ويتجاوزوه، وقد فعلوا ذلك دونما حساسية أو خوف؛ إذ نقلوا التراث اليونانى فى شتى فروع المعرفة من المنطق والفلسفة إلى السياسة والأخلاق وشرحوه وحللوه ثم تجاوزوه، ولذلك فقد تضاءلت عندهم أهمية الحكام والقادة إذا ما قيست بمكانة وأهمية جابر بن حيان أو الحسن بن الهيثم أو أبو بكر الرازى وغيرهم من العلماء، أو بمكانة وأهمية ابن حزم أو ابن تيمية أو غيرهم من الفقهاء، أو بمكانة الكندى أو

الفارابى أو ابن سينا أو الغزالى أو ابن رشد من الفلاسفة. إن مكانة هؤلاء العلماء والفقهاء والفلاسفة فاقت مكانة من عاصروهم من الحكام، بل على العكس لقد كانت عظمة هذا الحاكم أو ذاك تقاس بمدى ما اجتذب إلى جواره من علماء وفلاسفة وشعراء وفقهاء وبمدى الازدهار العلمى والفكرى الذى تحقق فى عهده، فأين نحن من أولئك الأجداد العظماء الذين عرفوا للفكر والعلم قيمتهما، وللحرية الفكرية دورها فى تطوير العلوم وتجديد الدين بالقياس والاجتهاد!!.

وقد تلقفت أوروبا راية الحضارة من الشرق الإسلامى فى مطلع العصر الحديث على أثر مرحلة اتصال مباشر تم بينهما قبيل وأثناء ما يسمى بعصر النهضة الأوروبية؛ ولا شك أن معجزة الحضارة العربية -بتعبير سارتون فى تأريخه للعلم- قد ساهمت بشكل كبير فى هذه النهضة الأوروبية وتوليد المنهج التجريبى الذى اتبعه فرنسيس بيكون وجاليليو كما أكد اتين جيلسون فى "تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى".

لقد استطاعت أوروبا أن تخرج من عباءة الظلام التى غلفتها فى العصور الوسطى بعد كفاح طويل من جانب علماء وفلاسفة عصر النهضة؛ وكان الفاصل بين العصرين الوسيط والحديث، فيلسوفان هما؛ رينيه ديكارت الفرنسى وفرنسيس بيكون الإنجليزى. أما ديكارت فقد أعلن فى "مقال فى المنهج" أنه لن يقبل إلا الحقيقة الواضحة البديهية بداهة رياضية وعلى أساس من "الحدس" و"الاستنباط" الرياضيين. وذلك بعد أن قام فى "تأملاته" بإثارة الشك فى كل شىء مفترضا ذلك الشيطان الماكر الذى يقلب له الحقائق،

ويشككه فى كل ما ورثه من أفكار وعادات وتقاليد، وحينما وصل الشك إلى ذروته بالشك فى وجوده ووجود الله والعالم، حينذاك تكشفت أمامه أولى الحقائق البديهية؛ هى أن ثمة كائنا موجود هو ذلك الكائن الشاك، فأنا أشك فأنا أفكر إذن أنا موجود. وهنا تسلسلت الحقائق واحدة بعد الأخرى، فمن وجود النفس، أثبت وجود الله فوجود العالم والأشياء. إن قيمة ديكارت فى استخدامه لمنهج الشك الذى زعزع ثقة الإنسان الأوروبى فى كل ما ورثه من أفكار وعادات وتقاليد بالية يجب النظر إليها بمنظور جديد، وقد حدد ديكارت هذا المنظور بقواعد المنهج الرياضى.

وعلى الجانب الآخر، قام فرنسيس بيكون بمحاولة جبارة لإخراج الإنسان الأوروبى من مرحلة الخلط بين الدين والعلم إلى مرحلة يجب الفصل فيها بين هذين المجالين المتمايزين؛ فالدين أساسه النقل عن الوحى وهو علاقة بين الإنسان والله، أما العلم فهدفه السيطرة على الطبيعة عن طريق "التجربة" ولا تعارض بين هذا وذاك. ولقد نجح بيكون فى تخليص الإنسان الأوروبى من "الأوهام الأربعة" ووضع عقله على الطريق الصحيح فى فهم العالم الطبيعى عن طريق العلم التجريبى القائم على الاستقراء والملاحظة الحسية؛ فالعالم لا يفسر من خلال قوانين العقل الفلسفى أو الوحى الدينى، بل من خلال ملاحظة الظواهر الطبيعية تلك الملاحظة الحسية المحضة، وإجراء التجارب المعملية ثم استخراج القوانين العلمية المفسرة للظواهر. ولقد أصبح العلم التجريبى أمرا واقعا ملموسا بعد كتاب بيكون "الأورجانون الجديد". وشهد العصر الحديث

بعد ذلك نهضة علمية واسعة سارت فى اتجاهين؛ اتجاه رياضى منطقى أسسه ديكارت ودعمه اسبينوزا وليبنتز، واتجاه تجريبى بدأه بيكون ودعمه جون لوك وجون استيوارت مل.

وإذا كان هؤلاء قد حملوا لواء التجديد فى العلم وفى نظرية المعرفة، فإن غيرهم قد حملوا لواء التحديد فى الفلسفة السياسية حيث استشاط مكيافيللى غضبا من تفكك إيطاليا. فكتب "الأمير" ليضع أول لبنة فى بناء الفلسفة السياسية الغربية الحديثة حيث طالب بالفصل بين الدين والدولة، ودعم هذا الفصل وأكد على ضرورته بإصرار فلاسفة العقد الاجتماعى خاصة جون لوك وجان جاك روسو، وشاركهم من فلاسفة هذا العصر التنويرى فولتير ومونتسكيو.

وعلى أساس تلك المبادئ الفلسفية الليبرالية التى نادت بالفصل بين الدين والدولة، والفصل بين سلطات الدولة، وطالبت بحرية المحكوم وتحديد سلطات الحاكم وقصرها على خدمة المواطنين والسهر على أمنهم وراحتهم كما نادت بالمساواة والإخاء الإنسانى، وحرية العقيدة والرأى.

على أساس كل ذلك، ومن أجل تحقيقه قامت الثورة الفرنسية ثم الثورة الأمريكية وعاش الغربيون عصر الليبرالية السياسية، والرأسمالية الاقتصادية من خلال ما أعلنه الفلاسفة الليبراليون فى المبدأ الشهير "دعه يعمل .. دعه يمر" الذى حوله الاقتصاديون أمثال أدم سميث صاحب "ثروة الأمم" وديفيد ريكاردو



صاحب "مبادئ الاقتصاد" إلى قوانين اقتصادية فتحت الأفاق للانتقال من عصر الإقطاع الزراعى إلى عصر الرأسمالية الصناعية والاقتصاد الحر.

وحينما تحولت الرأسمالية الاقتصادية إلى احتكارات سواء من الأفراد أصحاب رؤوس الأموال أو من الدول الغربية الكبرى واستفحل خطرها بدأت تظهر الدعوة إلى الاشتراكية على استحياء إلى أن جاء ماركس وانجلز وقدما أسس الفلسفة الاشتراكية العلمية حيث قدما المادية الديالكتيكية مدعمة بالمادية التاريخية التى كانت السبب فى الانتشار السريع للفلسفة الماركسية حيث أوضح الماركسيون فيها أن قوانين التطور التاريخى تؤكد حتمية الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية ثم إلى الشيوعية الكاملة. كما تم الانتقال حتميا قبل ذلك من النظام الإقطاعى إلى النظام الرأسمالى.

وما كان من لينين ورفاقه من الثوريين الروس إلا أن أخذوا هذه المبادئ الماركسية وأسسوا من خلالها أول مجتمع اشتراكى بعد قيامهم بالثورة الروسية فى عام ١٩١٧م. وتنتشر الاشتراكية الماركسية بعد ذلك كانتشار النار فى الهشيم لتصبح المنافس الأكبر للرأسمالية الغربية التى أخذت تجدد نفسها يوما بعد أخر على يد فلاسفتها وعلمائها لتصلح الخلل وتقوّم العيوب التى نبهت إليها الماركسية. فكان الجدل بين فلاسفة الاتجاهين ممثلا فى ذلك الحوار الدائم بين الرأسماليين والماركسيين سواء كان باديا على السطح أو يدور فى الخفاء، فالصراع الدائر بين المعسكرين الغربى الرأسمالى والشرقى الاشتراكى الآن هو فى حقيقته صراع فكرى أيدلوجى وليس مجرد صراع سياسى أو عسكرى.



وإذا كنا قد شهدنا فى نهاية القرن العشرين انهيارا للدول الشيوعية وعلى رأسها الاتحاد السوفيتى، فإن هذا لا يعنى أن المبادئ الأيديولوجية الماركسية قد ماتت، بل لا تزال تفعل فعلها فى التأثير ليس فقط على المؤمنين بها وهم كثيرون، بل أيضا فى التأثير على الرأسمالية الغربية حيث غَرّت الرأسمالية الغربية نفسها بالكثير من الإصلاحات الاشتراكية التى حالت للآن من انهيارها الذى كان متوقعا!!

ومن كل ذلك نخلص إلى ما بدأنا منه؛ إن الفكر الفلسفى يمثل نقطة البدء فى أى حضارة؛ فلا حضارة بلا رؤية جديدة ومنهج جديد. وصانعو ذلك هم الفلاسفة. وإذا كانت الفلسفة تضع الحجر الأول فى بناء الحضارة الجديدة، فإن الجمود والتحجر الفكرى يكون بمثابة المسمار الأول فى نعش الحضارة، فحينما نتساءل عن أسباب انهيار الحضارة أى حضارة، ينبغى أن نعود دائما إلى الجذور الفكرية لذلك. وسنجد أنه نضوب معينها الفكرى؛ فحينما يتحول المفكرون من فلاسفة مبدعين إلى حواريين وشراح وحفاظ ومرددين، ينضب معين التجديد، وينعكس ذلك على كل مظاهر الحضارة ورموزها فينضب معين العلماء ويصبح التقدم العلمى بطيئا فى جوهره وإن طغى على السطح أخبار المكتشفات الجديدة والاختراعات الفذة، فإن تلك نواتج النظريات العلمية الأصيلة السابقة كما ينضب معين التجديد الدينى والأخلاقى فيصبح المتدينون إما متعصبين جامدين أو يتحللون من دينهم وإن حافظوا على ممارسة شعائر، وطقوسه وتنهار الأخلاق ويتجه الناس نحو المادى والّلذّى والحسى.

أما الدليل على ذلك، فإنك واجده إن نظرت إلى بدايات الانهيار فيما سبق أن أشرنا إليه من حضارات؛ فقد نضب معين الحضارة المصرية القديمة حينما لم تستطيع أن تلد إخناتون جديد، حينما عادت الأمة المصرية تمجد الماضى وتقدسه فى صورة الإيمان مرة أخرى "بآمون" والتعددية الإلهية، وعبادة الحيوانات ومظاهر الطبيعة، حينما أخذت تعيد وتردد نفس الصيغ الأخلاقية والدينية للأجداد العظام فى الدولة القديمة... الخ. ولم يكن ذلك يجدى أمام تحدٍ عظيم أتاها من الأمة اليونانية الفتية التى كانت تخرج آنذاك من عباءة البدائية إلى آفاق عصرها الفتى.

أما الحضارة اليونانية، فقد خبت حينما لم تستطيع أن تأتى بأرسطو آخر واكتفت بأن عاشت على أمجاد عسكرية حققها الإسكندر الأكبر ومات قبل وفاة أرسطو بعام واحد، خبت حينما جمدت عند أمجادها الفكرية السابقة ودارت فى فلكها دون أن تتقدم خطوة إلى الأمام. وحتى حينما حاول بعض فلاسفتها وعلمائها التجديد مثلما حدث على يد أبيقور وكريسبوس من الفلاسفة أو على يد أريستاخوس من العلماء كان جنود الجمود أقوى لأنهم توقفوا عند مرحلة أرسطو وظنوا أنه قدم لهم كل ما يجب أن يتمسكوا به وليكتفوا بالشرح والتحليل والتعليق والتلخيص وإن ضاقوا قليلا بما قدمه أرسطو كانوا يضيفون عليه القليل مما أبدعه أفلاطون فى محاولة للتوفيق بينهما. إذن كان الجمود عند ما قدمه فلاسفة اليونان الكبار أول مسمار فى

نعش الحضارة اليونانية الزاهية، فتم التحول من مجد الفكر إلى المجد الحربى ومنه إلى التفكك والانهيار.

ونفس الحال نجدها فى الحضارة الإسلامية، إذ يؤرخ لبداية نهاية عصرها الزاهى بتوقف التجديد والعطاء الفكرى، حينما اكتفى السلفيون بفكر الغزالى المتمثل فى "تهافت الفلاسفة" و "إحياء علوم الدين" وقاموا يهيلون التراب على كل جديد أساسه العقل، فكانت حربهم الشعواء ضد العقل وحرية الفكر هى بداية النهاية، فكانت نكبة ابن رشد وإحراق كتبه فى القرن الثانى عشر دليل على أن الأمة لم تعد تحتمل جرأة الفيلسوف وعبقرية الفكرة. ولم يفلت من ذلك الجمود والخواء إلا ابن خلدون فى القرن الرابع عشر، فقد جاءت عبقريته الفذة على غير موعد، فقد كان كالعملاق وسط قبيلة من الأقزام -على حد تعبير سارتون فى "مقدمة لتاريخ العلم"- ولذلك لم يخلفه تلاميذا يواصلون جهوده ليبدأ عصر إحياء فكرى جديد، وقد كان ذلك سيؤدى حتما إلى النهوض من تلك الهوة، هوة الجمود السحيقة آنذاك. لكن هيهات لذلك أن يحدث فقد كان المناخ غير مهيأ، فكم من مرة هوجم ابن خلدون وخلعوه من عمود تدريسه بالأزهر، كما خلعوه أكثر من مرة من منصبه كقاض للقضاة.

لقد كانت بداية النهاية إذن حينما بدأ الأجداد يميلون إلى الترديد ولا يقبلون الجديد، حينما بدأوا ينزعون إلى الشرح والتلخيص دون الإبداع والتفرد، حينما بدأوا يحلون مشكلات عصرهم من خلال النظر فى مؤلفات السابقين وفيما قاله الفقهاء القدامى دون محاولة للاجتهاد. وكان من الطبيعى إذن أن

يصبحوا فريسة سهلة لكل صنوف الغزوات فكرية وسياسية واقتصادية وعسكرية من مختلف جبهات الأعداء لأن داخلهم لم يكن بالقوة المتناسبة مع قوة هؤلاء الغزاة، والداخل لا يصنعه إلا عقيدة قوية وفكر ثاقب مجدد وعقل واع وضمير حى يقظ. وكل ذلك افتقدوه حينما افتقدوا روح المغامرة الفكرية وترك العنان للاجتهاد والإبداع.

وهل نجت الحضارة الأوروبية الحديثة من ذلك المصير بما تحاول أن تدخله من تجديدات فكرية على نظرياتها الأساسية سواء لدى الرأسماليين أو لدى الماركسيين؟! لا.. إن الحضارة الغربية الآن أصبحت تواجه نفس مصير سابقاتها من الحضارات، مصير الانهيار؛ فقد كشف فلاسفة التاريخ المعاصرين عن ملامح انهيارها، إذ رغم كل ما نراه على السطح من تقدم تكنولوجى تقنى، فإن هذا التقدم ليس حضاريا بقدر ما هو انتقال تدريجى تشهده الحضارة الغربية منذ سنوات عديدة من كونها حضارة فتية مبدعة فى مجالات الفلسفة والعلم والأخلاق والفن والسياسة.. الخ، إلى مدنية جوهرها الاتجاه نحو التوسع فى كافة المظاهر المادية التكنولوجية.

ومن هنا، فقد نبه اشبنجلر واشفيتسر وتوينبى إلى أن الحضارة الغربية تعيش الآن فى مرحلة بداية النهاية لها، ذلك لأنها فرغت من محتواها وأصبح التحلل الدينى والأخلاقى والجرى وراء مطالب الجسد ورفاهيته كالديدان التى تأكل لحمها. فهل نعى الدرس ونُنعم النظر، ونفيق لتكون لنا الغلبة فى الدورة الحضارية القادمة كما يتنبأ لنا بعض فلاسفة التاريخ والحضارة الغربيين!!.



ولنتذكر أن الدعامة الأولى للنهضة الحضارية المنتظرة هى النهضة الفكرية من خلال توليد فكر أصيل واع بمتطلبات المرحلة التالية، وتقديم البديل الروحى - الأخلاقى لهذا الخواء وتلك المادية المتفشية فى بنية الغربى الآن. والفكر الجديد لا يأتى من فراغ وإنما من خلال الوعى الذى يتساوق فيه تنقية التراث وإبراز جوهره الأصيل، والوعى بكل ما فى العصر من فلسفات ومعرفة جذورها.

ومن هنا، فإن دراسة تاريخ الفلسفة ليس ترفا وليس تسلية، بل هو دراسة لتاريخ الوعى الإنسانى والحضارة الإنسانية. وأظننا قد أدركنا من قراءة السطور السابقة أن الفلسفة -كما قال هيجل الفيلسوف الألمانى الكبير- هى عصرها ملخصا فى الفكر وأنا أضيف إلى تلك المقولة الشهيرة أن الفلسفة إن كانت أصيلة تكون أيضا إيذانا بميلاد عصر جديد.

إن الفلاسفة أيها السادة قوم أرقتهم دائما مشكلات عصورهم فحاولوا قدر جهدهم أن يتغلبوا عليها، وأن يقدموا لها الحلول وإذا ما حدث أن استعصى فهمها على معاصريهم ووقفوا كحجر عثرة أمام تطبيقها أو الاستفادة منها، فإن هذا لا يقلل من قدر الفكرة الفلسفية المطروحة لأنها قد تعلو على العصر أو تسبقه فينتفع بها عصر آخر؛ فمن أخص خصائص الفكرة الفلسفية أنها فكرة متميزة أصيلة إن ارتبطت فى ظهورها بظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية ودينية معينة، فإنها فى ذاتها صالحة للتأمل والمناقشة فى أى زمان وأى مكان، صالحة لأن تكون نبراساً هادياً لمن يعانيها ويهتم بها ويرى فيها ذلك الضوء المرشد الهادى وسط عواصف الحياة.

إن الفكرة الفلسفية ضرورية لأى عصر، وإذا كان أبناء الأمة لا يعون ذلك فإن الذنب ليس ذنب الفلاسفة، بل إنه فى أغلب الأحوال ذنب أولئك الذين اعتادوا أن يقدم لهم كل شىء جاهزاً دونما معاناة أو جهد فكرى؛ إذ لا شك لدىَّ فى أن الوعى الفلسفى بمشكلات العصر، ثم الخروج من مجرد الوعى إلى تقديم الحلول لهو أصعب بكثير من أن يصنع الإنسان صاروخا أو يخترع قمراً صناعيا، فكل تلك المخترعات تكون سهلة يسيرة فى عصر يكثر فيه من يعى الأهمية النظرية للفلسفة والعلم. ثم إن الانتقال من مرحلة الوعى الفردى إلى الوعى الجماعى بأهمية الفكر وريادته ينتج عنه تلقائيا التحام الفرد بمجتمعه ليصنع سيمفونية من العمل الجماعى الخلاق، فالوعى العقلى يلهب الحس العملى ويدفعه لإبداع كل جديد لأن الوعى الحقيقى يرتبط فيه القول بالفعل، وتتحول فيه الكلمات إلى دستور للعمل.

إن ذلك هو ما حدث بالضبط فى التجارب الحضارية السابقة، كما يحدث فيما نشهده الآن من تجارب حضارية تنمو الآن بقوة واطراد كالتجربة اليابانية، والتجربة الصينية، وغيرها من التجارب التى ستظهر آثار نموها وقوتها الحضارية قريبا وربما نعيش عصر سيادتها فى منتصف الألفية القادمة إن شاء الله.



١٩

العلاقة بين الدين والفلسفة .. بين الضرورة التاريخية والضرورة المعاصرة

(١)

❁ تمهيد:

رغم مرور مئات السنين وعشرات القرون على إثارة أول التساؤلات عن العلاقة بين الدين والفلسفة، ورغم كثرة الإجابات التى ظفرت بها هذه التساؤلات عبر السنين والقرون السابقة خاصة فى تراثنا الإسلامى، إلا أن الكثيرين لا يزالون حتى الآن يتساءلون عن العلاقة بينهما وإن اختلفت أحيانا صيغ هذه التساؤلات.

إنهم لا يزالون يتساءلون عن العلاقة بين الدين والفلسفة: هل هى علاقة تناقض تام أم مجرد تضاد بين ميدانين ومنهجين مختلفين؟ هل بينهما التنافر أم التوافق؟ هل يمكن للفيلسوف أن يكون مؤمنا حقا بالدين الذى يقتضى التسليم والإذعان بينما هو لا يؤمن إلا بما يمليه العقل والبرهان؟ وهل يمكن للدين القائم على التلقى والإذعان أن يتوافق مع الفلسفة القائمة على الجدل والمناقشة والحوار العقلى؟؟.

ما جدوى الفلسفة فى ظل الإيمان بالدين

خاصة إذا كان الدين هو الإسلام الذى أعطى الحلول الشافية لكل مشكلات الإنسان الكونية والحياتية؟ وما جدوى التفلسف إذا كانت الإجابات جاهزة وموجودة سلفا؟ وببساطة ما جدوى العقل إذا كان ما لدينا من نصوص دينية يمكننا "نقلها" و"تطبيقها" كافية لحل معظم مشكلاتنا فى نظر البعض أو كل مشكلاتنا فى نظر آخرين؟!

إن هذه التساؤلات وأمثالها لا تزال تطرح نفسها على عقلية الإنسان المعاصر، والإجابة عليها خاصة فى عصرنا الحالى ليست ميسورة أو سهلة رغم آلاف الصفحات التى كتبت عنها فى تراثنا العربى الإسلامى أو فى التراث العالمى! ولا أزعم أننى قادر على تقديم إجابات جديدة شافية على هذه التساؤلات. إن كل ما أود أن أطرحه هنا هو أن العلاقة بين الدين والفلسفة فى اعتقادى لا تتعلق فقط بالعلاقة بين الدين الإسلامى والفلسفة من حيث الموضوع أو من حيث المنهج كما قد سبق ولخصها وأفاض فيها فلاسفة الإسلام فى العصر الزاهى للحضارة الإسلامية، فالمسألة ليست مجرد تعارض أو اتفاق بين "عقل" و"نقل"! أو بين "الحكمة" و"الشريعة"!

إن مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة قديمة قدم الإنسان نفسه، وهى مسألة مثارة قبل الأديان المنزلة كلها. ولعل العودة بالمسألة إلى جذورها التاريخية، والنظر إليها فى ضوء الخبرة الإنسانية الطويلة المتراكمة سواء من ناحية الدين أو من ناحية الفلسفة يمكن أن تبرز لنا مدى أصالة الخبرة الدينية وعمقها لدى الإنسان، كما تبرز لنا أيضا وفى نفس الوقت مدى أصالة وعمق الخبرة الفلسفية لديه.

ومن شأن هذه العودة إلى تاريخية العلاقة بين الدين والفلسفة أن تجعلنا على وعى بأن الدين والفلسفة ضروريان للإنسان ما دام حيا على هذه الأرض، كما تجعلنا على وعى كذلك بأن اختلاط الدين بالفلسفة فى الزمن القديم كان ضرورة حتمتها طفولية التفكير الإنسانى وعدم نضوج وعيه بالفرق بين الخبرتين الدينية والفلسفية، إذ لا شك فى أن نزول الوحى الإلهى بالشرائع الدينية المنزلة هو الذى حسم مسألة الفرق بين هاتين الخبرتين بصورة جازمة، حيث بدأ الناس يميزون بوضوح بين الدين وبين الفلسفة.

ومع ذلك بقت وستظل العلاقة قوية بين الاثنين، وسنكتشف من خلال العودة إلى تاريخية هذه العلاقة وما ترتب عليها من اتفاق أحيانا وصراع أحيانا أخرى، ضرورة التفلسف كفعل أصيل فى الإنسان، وضرورة الدين كفعل إنسانى أكثر أصالة، وإن كليهما من طبيعة الإنسان الأصيلة التى بثها الله فيه منذ الأزل وإلى الأبد.

الفلسفة والخبرة الدينية:

لما كانت الفلسفة اصطلاحا منذ ظهورها عند اليونان تعنى محبة الحكمة أى **Philo-Sophia**، فقد كانت منذ القرن السادس قبل الميلاد هى العلوم كلها، إذ كان أى اكتشاف فى أى جانب من جوانب المعرفة الإنسانية يسمى حكمة أى يدخل فى نطاق الفلسفة.

ومن هنا فقد لخص القدامى علاقة الفلسفة بالمعارف الأخرى بقولهم: إن الفلسفة هى أم العلوم؛ فقد نبعت كل العلوم من معين الفلسفة الذى لا

ينضب، وأخذت تنفصل عنها واحدا بعد الآخر منذ القرن الثالث قبل الميلاد، حيث انفصلت العلوم الرياضية عن الفلسفة على يد علماء المسلمين ثم علماء أوروبا فى مطلع العصر الحديث، وكانت العلوم الإنسانية هى آخر ما انفصل عن الفلسفة مع بداية القرن الماضى. ومع ذلك استمرت العلاقة قوية بين معظم هذه العلوم وبين الفلسفة حتى الآن.

وإذا كان هذا عن الفلسفة باعتبارها الأم والأصل لكل العلوم سواء الرياضية أو الطبيعية أو الإنسانية، فإن الأمر قد يختلف قليلا حين النظر فى علاقتها بالدين؛ إذ يقولون أنه إن كانت الفلسفة هى أم العلوم فهى بنت الدين. فما مدى صحة هذا القول؟!

من المعروف أن الدين قبل ظهور الديانات السماوية، كان نشاطا إنسانيا حاول فيه الإنسان منذ ظهوره على الأرض، الإجابة على تساؤلات كثيرة راودته عن أصله، وعن أصل هذا العالم الطبيعى الذى يعيش فيه، وكان من الطبيعى أن تقوده هذه التساؤلات إلى تساؤل أكثر أهمية عن ذلك الكائن المتعالى أو المباطن الذى أبدع هذا الكون الشاسع لكل ما فيه من سماء وأرض، ومن شمس وقمر، من إنسان وحيوان.. الخ.

وكل هذه التساؤلات تضرب فى عمق ما يسمى بالخبرة الدينية للإنسان وإن اتخذت فى ظاهرها طابع التفلسف. ومن ثم فإن الخبرة الدينية ذات الطابع العقلى قد تشكلت لدى الإنسان منذ ظهوره على هذه الأرض، وقد تأصلت هذه الخبرة وتطورت بحيث يمكن القول مع أحد فلاسفة الدين المعاصرين وهو ولتر



ستيس بأنها "أصبحت كامنة فى أعماق كل قلب بشرى"، وبأن ذلك الحس الدينى "أصبح من صميم ماهية الإنسان مثله فى ذلك مثل العقل سواء بسواء"[1]. ويرى الكثيرون أن الخبرة الدينية كالخبرات البشرية الأخرى ذات طابع واحد عند جميع الناس، وهذا ما حدا بهؤلاء إلى القول بأن الدين صالح لكل زمان ومكان"[2] لكن الواقع يقول أن الخبرة الدينية رغم وجودها عند جميع الناس فى كل زمان ومكان، إلا أنها تختلف لديهم من مجتمع إلى مجتمع، ومن عصر إلى عصر وذلك لاختلاف البنى الفكرية والثقافية الموجودة فى هذه المجتمعات، وفى تلك الأزمان، والخبرة الدينية تتوافق فى ذلك مع بقية الخبرات الإنسانية الأخرى.

أضف إلى ذلك أن الخبرة الدينية قد تختلف أيضا من فرد إلى أخر رغم أنهما قد يشتركان فى الزمان والمكان وفى البنية الثقافية أيضا. ويرجع ذلك إلى أن هذه الخبرة -وهذا ما يميز الخبرة الدينية عن الكثير من الخبرات الإنسانية الأخرى- قد تكون دفينة ومطمورة في الأعماق عند كل فرد، ظاهرة وجلية عند أخر؛ إذ لا يمكن أن تكون الخبرة الدينية عند فرد عادى فى نفس عمق ووضوح الخبرة الدينية عند أحد الصوفية مثلا، فالخبرة الدينية عند الإنسان ذى النزعة الصوفية تبدو دائما ظاهرة جلية تضيئها أنوار العقل الواعى إضاءة تامة.

وعلى كل حال فإن ما نقوله هنا إنما يدخلنا فى صميم ما يسمى بالفهم الفلسفى للدين، إذ أن هذا الفهم الفلسفى للدين هو ما يقودنا إلى هذه التفسيرات المختلفة للخبرة الدينية، وهو الذى يميز أنواعها ويؤكد ضرورتها وأصالتها عند الإنسان.

ولا يختلف الفلاسفة عموما حول أصالة الخبرة الدينية عند الإنسان، وإنما يختلفون فقط حول تفسير هذه الخبرة. وقد حصرت هذه التفسيرات المختلفة للخبرة الدينية لدى الفلاسفة فى نمطين اثنين: أحدهما إيجابى والثانى سلبى؛ أما النمط الإيجابى للخبرة الدينية فهو ما يسمى عادة بالإيمان، أما النمط السلبى فهو ما يسمى عادة بالإلحاد[٣].

وإذا ما أردنا توضيحا لهذين النمطين، فإن المقصود بالأول، أنه الفهم والتفسير الذى ينتهى بصاحبه إلى الإقرار بوجود كائن روحى متعالى أسمى من الموجودات المادية، ومن الوجود الإنسانى معا، وهو الله، وبالطبع فمن الضرورى هنا أن ندرك أن "الله" بوصفه هذا الكائن الأعلى والأسمى يوصف بصفات مختلفة، وينظر إليه من زوايا متنوعة بتنوع البنى الفكرية والثقافية كما أشرنا من قبل، بل وأحيانا بتنوع البنى الاجتماعية والسياسية أيضا.

أما المقصود بالنمط الثانى، فهو التفسير السلبى الذى ينتهى بصاحبه إلى إنكار الوجود الإلهى.

والحق أن هذين النمطين قد لازما الخبرة الدينية منذ ظهورها لدى الإنسان البدائى، لكن الملاحظ أن التفسير الإيجابى القائم على الإيمان والإقرار بالألوهية وبأن للكون خالقا مبدعا هو الأكثر شيوعا.

كما أن الإلحاد -فى نظر الفهم الفلسفى للدين- يعد نوعا من اللاهوت؛ فهو لاهوت سلبى فى نظر الكثيرين من فلاسفة الدين؛ وليس فى ذلك أى تناقض لأن الملحد إنما ينكر أفكارا دينية معينة كوجود الله وخلق العالم، وهذا الإنكار إنما



يتضمن -فى الواقع- تجاوزا لمرحلة السلب إلى لون من ألوان الإيجاب حيث يقوم الملحد بخلع الصفات التى تنسب عادة لله على موضوع آخر كالمادة أو الطبيعة أو الإنسان.. الخ، ومن ثم يتحول هذا الموضوع أو ذاك إلى إله لهذا الملحد يعبده من دون الله الواحد الأحد الأسمى من كل مخلوق من مخلوقاته!

وقد يقال هنا أنه طالما أن الإيمان والإلحاد أشبه بوجهى العملة -على اعتبار أن الأول هو التفسير الإيجابى للخبرة الدينية، بينما الثانى وهو الإلحاد هو التفسير السلبى لها- فإنه يتساوى فى هذه الحالة أن أكون مؤمنا أو أكون ملحداً، أى أنه يتساوى أن نأخذ بهذا التفسير أو ذاك! وفى هذا -فى اعتقادى- خلط واضح لأنه رغم ما فى الخبرة السلبية (أى الإلحاد) من تجاوز وإيجابية، إلا أن هذا التجاوز وهذه الإيجابية إنما يسيران بصاحبهما إلى طريق مسدود، لأن الملحد إنما يتناقض مع نفسه بتناقضه مع المقدمة التى بدأ منها؛ إذ أنه يبدأ من إنكار وجود كائن غيبى أو وجود كائن روحى موضوعى خارج الطبيعة وخارج الإنسان، ثم يعود وينتهى إلى التسليم بهذا الوجود بصور شتى تخلع صفات هذا الكائن الغيبى أو الروحى وهو الله على الطبيعة أو المادة أو الإنسان وهى -فى الواقع- من مخلوقات الله.

وعلى كل حال، فإن هذا التناقض الذى يقع فيه الملحد إنما يؤكد أن الأصل فى الخبرة الدينية للإنسان هو الإيمان بالله الواحد الأحد، وأن الاستثناء والتطرف هو الإلحاد.

(٢)

لا عداء بين الدين والفلسفة:

لقد اتضح فيما سبق أن الإيمان بالوجود الإلهى يمثل الأصل فى الفطرة الإنسانية وأن الإلحاد يمثل الجانب السلبى الاستثنائى وغير المنطقى، كما اتضح لنا أن الخبرة الدينية متأصلة فى الإنسان حتى ولو كان ممن يدعون الإلحاد.

على أى حال، لقد كان هدفنا من الفقرات السابقة إنما هو توضيح مدى الارتباط الوثيق بين الدين والفلسفة، فقد كان الإنسان منذ فجر تاريخه متدينا بفطرته وبعقله معا، أى أنه كان فى فلسفته متدينا، وفى تدينه متفلسفا. ومن ثم فإن الفكرة الشائعة لدى عامة الناس عن وجود عداء أو صراع بين الدين والفلسفة أو بين الفلسفة والدين فكرة خاطئة تماما لأسباب عديدة منها:

أولاً: أن تاريخ الفلسفة يبرهن بوضوح لا يقبل الشك على وجود الصلة القوية بينها وبين الدين منذ الفصول الأولى للحضارة الإنسانية؛ إذ يشهد تاريخ الحضارات الشرقية القديمة ودياناتها، أن الأديان الشرقية القديمة وأفكار أصحابها كالديانات المصرية والبابلية والهندية والفارسية هى التى مهدت لظهور الفلسفة بمعناها المجرد عند اليونان.

لقد كان الكهنة فى هذه الديانات هم فى نفس الوقت قادة الفكر فى هذه الحضارات الشرقية القديمة، كما كان قادة الفكر فيها -من غير أصحاب الديانات- يُؤلهون وينظر إليهم كأصحاب ديانات حتى بعد مماتهم كما كان شأن بوذا فى الهند، وكونفوشيوس فى الصين، وزرادشت فى فارس، ولقد كانت

أفكار هؤلاء يمتزج فيها الدين بالفلسفة وبالعلم، وكان هذا الامتزاج بما اختلط فيه من نتاج العقل والخيال والأساطير القديمة هو الأساس الذى بنى عليه اليونانيون الأوائل فلسفتهم،[٢] حيث نجد أن معظم فلاسفة اليونان قد تأثروا بهذا الطابع الشرقى فى التفكير، فكانت فلسفاتهم أديانا، ودياناتهم ذات طابع فلسفى، وكان أبرز الأمثلة على ذلك هو فيثاغورث -الذى يرجع إليه الفضل فى وضع اصطلاح الفلسفة- فقد قيل عنه فى ذلك "إنه أكثر فلاسفة اليونان تدينا وأعظم رجال الدين اليونانى تفلسفا[٣]"، لأنه كان مؤسس المدرسة الفيثاغورثية فى الفلسفة، كما كان فى نفس الوقت زعيما لديانة نسبت إليه اعتبرت تجديدا لإحدى الديانات الكبرى فى اليونان وهى الديانة الأورفية ذات الأصل الشرقى[٤].

كما أن الفلسفات اليونانية الكبرى كفلسفة سقراط أو فلسفة أفلاطون كانت فلسفات إلهية -دينية فى الأساس حيث لا يمكن فهم أى جانب من جوانب هاتين الفلسفتين إلا فى ضوء معتقداتهما حول الألوهية، وقد كانا يؤمنان فى الواقع بإله واحد متعال مبدع للكون، وبيده مصير العالم والإنسان[٥].

ثانيا: إن الديانات المختلفة خاصة الديانات الكبرى لم تكن تعارض مطلقا التفكير العقلى النظرى المجرد، بل استندت إليه ودعمت وجودها من خلال الآراء الفلسفية والبراهين العقلية.

ولقد امتاز الدين الإسلامى عن كل الديانات السابقة سواء الديانات الطبيعية أو المنزلة بأنه أكثرها توافقا مع العقل وحثا على استخدامه، فقد دعى

الإسلام الإنسان المؤمن به إلى التأمل فى ظواهر الكون، وهذا يبدو فى آيات قرآنية كثيرة(٦)، وأحاديث نبوية شتى. بل إن الكثير من الآيات القرآنية قد جعلت الإنسان الفرد مسئولا عن معتقداته، فالإيمان فردى، والعمل فردى، والمسئولية بالتالى فردية(٧)، كما أن الثواب والعقاب فى الآخرة سيكون فرديا أيضا.

وكل هذا يعنى ببساطة أن على كل إنسان فرد مؤمن أن يفكر ويناقش حتى يقتنع بما يؤمن به اقتناعا عقليا كاملا، ولهذا فإن بعض الآيات القرآنية قد سخرت ممن لا يستخدمون عقولهم، ويكتفون بالسير على نهج الآباء والأجداد دون تدبر ودون مناقشة أى دون تفكير واقتناع.

وإذا قيل هنا أن التفلسف وطلب البرهان العقلى من شأنه أن يهز المعتقد الدينى، ويؤثر على صاحبه، فإن هذا القول متهافت ومردود عليه لأن الفلسفة والتفلسف لا يهزان المعتقد إلا إذا كان ضعيفا جامدا متزمتا لا يملك صاحبه الدليل عليه ولا يعرف كيف يقدم البرهان القوى على صحة معتقده، ومن ثم فالمُعتقد فى هذه الحالة لم يتمكن من عقل صاحبه وقلبه معا! أما إذا كان معتقدا سليما فإن صاحبه سيكون واسع الصدر، رحب الأفق لا يضيق بالمناقشة أو بالنقد، بل يقبلهما ويرد الحجة بالحجة. وليس أدل على صحة ما نقول إلا النظر فى قوله تعالى **"ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن"**(٨)، فالدعوة إلى الله سبيلها إذن الحوار والجدل مع غير المؤمنين، وما ذلك إلا لأن الجدل العقلى والمناقشة وطلب البرهان إنما هى مسائل فطرية فى الإنسان. ومن هنا فقد حض القرآن الكريم على استخدام الحوار والجدل والإقناع العقلى باستخدام الحجج والبراهين بل واستخدم كل



ذلك كأسلوب إقناع فى الحوار مع الكافرين والملحدين[٩]. وكل ذلك يؤكد أن الفلسفة وهى علم الحوار العقلى والتدريب عليه بغرض الوصول إلى الحقيقة لا تتعارض مطلقا مع الدين.

وقد ألمح إلى ذلك رائد من رواد الفلسفة الغربية فى العصر الحديث هو فرنسيس بيكون حينما قال "صحيح إن جرعة ضئيلة من الفلسفة قد تميل بذهن الإنسان إلى الإلحاد غير أن التعمق فى دراسة الفلسفة يلقى بالإنسان فى أحضان الدين"[١٠].

ولقد سبق فلاسفة الإسلام فرنسيس بيكون فى إدراكه هذا؛ حيث أدركوا طبقا لعقيدتهم الدينية الداعية إلى النظر العقلى فى الكون ومشكلات الحياة، أنه إذا كانت الفلسفة الصحيحة هى المعرفة الحقة لله وللكون بسمائه وأرضه وما فيهما وبقضايا الإنسان وبمشكلات حياته الأخلاقية والاجتماعية والسياسية، أو هى المعرفة العقلية بحقائق الوجود الكونى والإنسانى، فإنه لا تعارض إذن بين غاية الفلسفة وبين الغاية التى نزل الوحى بها ولها.

لقد أدرك فلاسفة الإسلام أن القرآن باعتباره أخر الكتب السماوية قد نزل لهداية الناس كافة، ولمساعدتهم فى إدراك الحق فيما كانوا يختلفون حوله. ومن ثم فقد احتوى القرآن على أصول الفلسفة الصحيحة الحقة، وإن مهمتهم إنما تتلخص فى إثبات ذلك بالبرهان العقلى.

لقد جاء الحق القرآنى موافقا لاجتهادات العقل البشرى، وكان إدراك فلاسفة الإسلام لذلك هو الأساس الذى استندوا إليه فى محاولاتهم التوفيق بين

الدين والفلسفة. وتركزت رسالتهم الحضارية فى ظل الحضارة الإسلامية الكبرى فى اقناع من لم يكن قد آمن بالدين الجديد عن طريق الدليل العقلى أن ما جاء به الوحى لم يختلف عن ما أدركته قرائح الفلاسفة التأليهيين الكبار أمثال أفلاطون وأرسطو[11].

أضف إلى ذلك أن نشاطات بعض مفكرى الإسلام الذين هاجموا الفلاسفة وخاصة من الفقهاء والمتصوفة لم يكونوا يهاجمون الفلسفة والفلاسفة بإطلاق كما يزعم البعض وإنما كانوا -باستثناءات قليلة- يهاجمون خروج بعض الفلاسفة أحيانا عن الفهم الصحيح لبعض الآيات القرآنية[12]. فقد كان الخلاف فى أساسه خلافا حول التأويل والفهم، خلافا حول أصول التفسير لآيات القرآن الكريم؛ فبينما كان الفلاسفة وبعض المتكلمين خاصة المعتزلة يعتقدون فى ضرورة التأويل والفهم العقلى للقرآن الكريم، كان معظم الفقهاء وبعض الفرق الكلامية يرفضون ذلك، كما كان الصوفية يرون ضرورة التركيز على الفهم القلبى الوجدانى لآيات القرآن الكريم.

 **الصراع بين رجال الدين والفلاسفة :**

على كل حال فإننا لا نستطيع أن نغفل هنا أن ثمة صراعا قد نشب بين الفلاسفة ورجال الدين فى بعض الأحيان.

ويعود تاريخ هذا الصراع إلى العصور الوسطى المسيحية، فقد نشب الصراع بين رجال الدين من قساوسة الكنيسة وبين الفلاسفة، حيث قام رجال الدين باضطهاد الفلاسفة ومصادرة حريتهم الفكرية وكتاباتهم وحاكموا كل من

تسول له نفسه بإبداء رأى جديد جرئ يخالف ما اصطلح عليه القساوسة. وقد ظل هذا الصراع مستمرا فى التراث الغربى إلى أن استطاع الفلاسفة منذ عصر النهضة ومطلع العصر الحديث أن ينتصروا فى النهاية لحرية الفكر وعلا صوت العقل على صوت الكنيسة فى عصر التنوير الأوروبى فى القرن الثامن عشر، ثم عاد الوفاق بين الدين والفلسفة فى الغرب حينما تضاءل نفوذ رجال الكنيسة ولم تعد السلطة الدينية تشكل أى عقبة أمام حرية الفكر، كما أن الفلاسفة قد انصرفوا عن مقاومة الكنيسة وتعاليمها(١٣).

أما فى العالم الإسلامى، فقد كان الأمر مختلفا، إذ أن فلاسفة الإسلام قد أدركوا منذ البداية -وكما أشرنا من قبل- إن غاية الدين تتشابه مع غاية الفلسفة من حيث أن كليهما يرمى إلى تحقيق السعادة للإنسان عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير، كما قالوا أن موضوعات الدين والفلسفة واحدة لأن كليهما يتحدث عن المبادئ القصوى للموجودات، ولأن المعارف كلها سواء ما كان منها بوحى أو عن غير وحى تصدر عن واجب الوجود (أى عن الله) بواسطة العقل الفعال.

ومن هذا المنطلق جاءت محاولات فلاسفة الإسلام فى التوفيق بين الدين والفلسفة فى أسلوب ليس فيه عنف ولا نزوع إلى كبرياء، وإن كانت أساليب بعضهم تنم عن بعض العنف أو مهاجمة الدينيين فيما يرى الشيخ مصطفى عبد الرازق(١٤).

ولعل الشيخ مصطفى عبد الرازق يقصد ابن رشد الذى وصف بعض المتكلمين بأنهم "الأصدقاء الجهال" إلا أن الحقيقة هى أن ابن رشد -رغم حدته مع

من دعاهم بالجهلاء- قد نجح إلى حد كبير فى صياغة أوجه العلاقة بين الدين والفلسفة فى التراث الإسلامى، وحسم بذلك قضية التوفيق بين الشريعة والحكمة حسب تعبيره على أساس "أن الحق واحد، ولا يضاد الحق الحق، وعليه فالحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وهما المصطحبتان بالطبع والمتحابتان بالجوهر والغريزة(١٥)".

وعلى كل حال، فقد كانت أوجه الاختلاف بين الفلاسفة ورجال الدين من الفقهاء المسلمين قليلة، ولم يكن هجوم بعض الفقهاء وخاصة المستنيرين منهم كابن حزم والجوينى والغزالى، هجوما يستهدف تحريم الفلسفة جملة من غير تفصيل، بل كان الخلاف بينهم وبين الفلاسفة -كما يشرح لنا ذلك الغزالى نفسه- ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ قسم يرجع النزاع فيه إلى اللفظ، وقسم لا يصدم مذهبهم فيه -أى مذهب الفلاسفة- أصلا من أصول الدين، أما القسم الثالث فيتعلق بالنزاع فيه بأصل من أصول الدين كالقول فى حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والأبدان. وقد اعتبر الغزالى أن فساد الفلاسفة إنما هو فى هذا القسم الثالث دونما عداه(١٦).

والجدير بالذكر هنا أن هذا الخلاف إنما كان بين الغزالى وبين اثنين من فلاسفة الإسلام هما أبو نصر الفارابى وابن سينا فقط، كما أن هذه المسائل الثلاث التى أخذها الغزالى عليهما فى كتابه "تهافت الفلاسفة" قد رد عليه فيها ابن رشد فى كتابه "تهافت تهافت الفلاسفة"، كما أن كبار الدارسين للفلسفة الإسلامية فى العصر الحاضر يرون أن فيلسوفى الإسلام -ابن سينا وسابقه الفارابى- لم يقولا بهذه المسائل -التى اختلف معهما فيها الإمام الغزالى- زيفا ولا

زندقة وإنما قصدا بها الإمعان فى تنزيه الألوهية وصوغها صياغة عقلية مجردة، وأن لكل منهما تبتلات ودعوات تؤذن بإيمان عميق(١٧).

وعلى كل حال، فإنه إذا كان الغزالى قد هاجم الفلاسفة واختلف معهم فى بعض ما ذهبوا إليه، فإنه من جانب آخر قد هاجم فى كتابيه "معيار العلم" و"المنقذ من الضلال" نفور رجال الدين من الحساب والمنطق لمجرد أنها من علوم الفلاسفة الملحدين. لقد كان الغزالى ممن يحترمون العقل الإنسانى وعلومه احتراما جما، لكنه كان من المؤمنين أيضا بأن للعقل الإنسانى حدود معرفية ينبغى أن يقف عندها وألا يتعداها(١٨). وبالطبع فإن المسائل الاعتقادية الماورائية مما لا ينبغى فى نظره الخوض فيها.

وإذا كانت مناقشات الغزالى تعد مثالا على المناقشات المستنيرة التى تنتقد لكى تصفى، وتقبل ما يفيد وترفض ما قد يشكل خروجا أو خطرا على العقيدة الإسلامية ويتسبب فى شطط بعض الناس، فإن من المفيد ومن الضرورى أن نلاحظ أن حملات المتزمتين المتطرفين كحملة ابن الصلاح وفتواه الشهيرة بتحريم الاشتغال بالفلسفة والمنطق لم يكتب لها النجاح، ويعد ذلك دليلا واضحا على أن الدين الإسلامى فى جوهره الأصيل -كما أشرنا فيما سبق- لا يعوق انطلاق النظر العقلى ولا يعرقل حرية التأمل، وليس أدل على ذلك من أن الآيات القرآنية والمعتمد من الأحاديث النبوية قد خلت من نص واحد يحض على عرقلة الفكر الحر والتنكيل بأهله.

(٣)

الفروق بين الدين والفلسفة:

إن تاريخية هذا الارتباط بين الدين والفلسفة بهذه الصورة الأزلية واستمراريتها لا ينبغى أن ينسينا نقاط الاختلاف بين الدين والفلسفة من حيث طبيعة كل منهما ومنهجه وغايته، فثمة فروق عديدة بينهما فى هذه الجوانب الثلاثة رغم تقريبات التوفيقيين.

أولا: فمن حيث الموضوع، نجد أنه على الرغم من أن الدين والفلسفة يلتقيان فى معالجة موضوعات مثل أصل العالم، وأصل طبيعة الإنسان، طبيعة الوجود..الخ. إلا أن لكل من الدين والفلسفة موضوعاته المستقلة والتى لا تتقاطع مع موضوعات الأخر فى أحيان كثيرة؛ فالفيلسوف يهتم كثيرا بالمشكلات العلمية للعالم الطبيعى وتفسيرات العلماء وتحليلها. ويهتم كذلك بمشكلات وقضايا الإنسان المعرفية واللغوية والجمالية. إن اهتمامات الفيلسوف لا تتوقف عند حد، والبحث الفلسفى يتسم عموما بالشمول واتساع آفاق التأمل وتجدده، وليس أدل على ذلك من قول الفارابى "لا يوجد شىء إلا وللفلسفة فيه مدخل".

ورغم ذلك، فإن للعقل الإنسانى المتفلسف محدوديته التى تلزمه بالتوقف عن الخوض فى مسائل بعينها لعجزه عن إدراك حقائق معينة بشأنها. وإن كان هذا لا يعنى توقفه عن التأمل ومحاولة الفهم والتأويل والتفسير.

ومن هنا كانت الحقيقة الفلسفية دائما سواء فيما يتعلق بالموضوعات الميتافيزيقية (أو الغيبية بالتعبير الدينى) أو حتى فى الموضوعات الواقعية

المحسوسة -طبيعية كانت أو إنسانية- حقيقة نسبية يدركها كل فيلسوف من زاوية معينة بحسب تحليله الخاص ورؤيته المتميزة. ولذلك فأبرز ما يميز الحقيقة الفلسفية أنها إنسانية أى ذات أوجه متعددة بعكس الحقيقة الدينية فهى حقيقة مطلقة ذات مصدر علوى وهى بذلك تنأى عن أى شك وغير قابلة للتعديل أو للتطوير.

ويجدر الإشارة هنا إلى أن كون الحقيقة الفلسفية حمالة أوجه، فليس فى هذا ما يعيبها أو ما يعد تقصيرا من جانب الفلاسفة، لأن تلك الأوجه المتعددة للحقيقة الفلسفية ترجع أولا إلى طبيعة الموضوع الذى يتناوله الفلاسفة بالدراسة، وترجع ثانيا إلى اختلاف وجهات نظرهم ومذاهبهم، كما ترجع ثالثا وهذا هو الأهم إلى أن الاختلاف فى الرأى حول أى موضوع إنما هو من صميم الطبيعة البشرية.

ثانياً: أما من حيث المنهج، فإن الدين يقوم على الإيمان أى القبول بقضايا وحقائق معينة تصديقا وتسليما، فى حين أن الفلسفة لا تقبل ذلك. إن الإيمان بالدين أى دين فى معناه الدقيق والشائع يعنى قبول مجموعة من الحقائق التى مصدرها إلهى خارق للطبيعة سواء كانت هذه الحقائق منزلة فعلا من عند الله وعن طريق الوحى الإلهى إلى الرسل والأنبياء كما فى الديانات السماوية، أم كانت عند أصحاب الديانات الأخرى من مصدر علوى غامض.

وقد يقول قائل هنا: أن المفكر الدينى مثله مثل الفيلسوف يستخدم المنطق والعقل فى الفهم والتأويل والتفسير والرد على الخصوم. لكن هذا القائل قد

فاته أن المفكر الدينى حينما يستخدم العقل والمنطق، فإنما يستخدمهما لكى يضيف الأدلة العقلية لما يؤمن به أصلا ويقبله مع سائر المؤمنين معه بهذا الدين تسليما وإذعانا، والدليل على ذلك أنه إذا ما ظهر أى تعارض أمامه بين البرهان العقلى والحقيقة الإيمانية خضع الأول للثانى مباشرة عند المفكر الدينى.

أما لدى الفيلسوف فإن العقل يحتل مكان الصدارة، إذ ينتصر الفيلسوف للعقل دائما، فمن صميم الفلسفة أن يبذل الفيلسوف جهدا لتجنب المسلمات الغامضة أو الخفية أيا كان مصدرها فهو يخضع كل شىء للنقاش والجدل، ولا يعتقد فى أى شىء إلا إذا امتلك الدليل العقلى عليه.

ثالثا: أما من حيث غاية الدين والفلسفة، فرغم وحدة الغاية القصوى لكل منهما حيث أنهما يهدفان إلى إدراك الحقيقة والوصول إلى الحق، إلا أن الفيلسوف يحركه فى الأساس شوقه إلى المعرفة، وهو فى الأغلب لا يهتم إلا أقل القليل بانسجام معارفه مع آماله وأمانيه البشرية المتأصلة أو عدم انسجامها، فالهّم الأساسى للفيلسوف هو محاولة الوصول إلى الحقيقة حتى لو كانت النتائج مقلقة وغير مريحة وتدخله فى أزمة مع نفسه أو مع الآخرين. أما الدين، فهدفه الأول هو إعطاء الإنسان المؤمن به أكبر قدر من الإحساس بالأمان والطمأنينة فى حاضره الدنيوى وفى مستقبله الأخروى.

ومن هنا يتضح أمامنا أن هدف الفيلسوف إنما هو الحقيقة المجردة بصرف النظر عن النتائج العملية مقلقة كانت أم مريحة، منسجمة كانت أو غير منسجمة مع التقاليد البشرية أو العادات الاجتماعية لديه أو لدى مجتمعه. بينما يهدف الدين

دائما إلى توفير الانسجام والراحة العمليين للإنسان، وهذا ما يجعل للدين الأهمية المباشرة فى حياة الناس فهو سبيلهم إلى الراحة العقلية والطمأنينة النفسية.

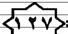
وبصورة أكثر وضوحا فإن الفيلسوف حتى ولو انتفع من تأملاته الميتافيزيقية فصاغ منها -وكثيرا ما يحدث هذا- فلسفة للحياة تصلح للتطبيق عمليا وبذلك قد تتشابه الغاية من الفلسفة مع غاية الدين، فإن الفكرة الشائعة لدى الناس -وهى فكرة خاطئة نسبيا[١٩]- أن الفلسفة تهتم بالنظر العقلى المجرد أكثر مما تهتم بالعمل، ومن ثم فهم أميل إلى الاعتقاد بأن الفيلسوف سيواصل تأملاته بإصرار سواء أدت إلى نتائج عملية مريحة لحياتهم أم لم تؤد. بينما فى الفكر الدينى فإن المفكر حتى إذا اتسم تفكيره بالطابع اللاهوتى المجرد، فإن هدفه الأول يظل دائما هو إيجاد الأساس العقلى لنشاط عملى يتيح للإنسان سلام الروح وطمأنينة القلب[٢٠].

ولعل السؤال الذى يطرح نفسه فى ظل شيوع تلك الأفكار عند الناس هو: هل يعنى ذلك إمكانية أن يكتفى الإنسان بالدين ويستغنى عن الفلسفة فى عصرنا الحالى أو فى أى عصر كان؟!

(٤)

الضرورة المعاصرة لكل من الدين والفلسفة:

لا شك أن الإيمان الدينى يعطى للإنسان الأمان المطلوب فى الدنيا ويؤمن له الثقة فى الجزاء الخير على أعماله الحسنة فى الآخرة. ولا شك أيضا فى أن الإيمان بالله يعطى للإنسان -حتى فى نظر الفلاسفة البراجماتيين



الماديين[٢١]- قوة على الفعل ويدفعه دفعا إلى طريق السلوك الخير الذى تتوافق فيه مطالب ذاته مع الحرص على تحقيق مطالب الآخرين وعدم الوقوف كعقبة فى سبيل تحقيقها سواء على مستوى الأسرة التى ينتمى إليها أو على مستوى المجتمع الذى يستظل بحمايته.

إن الإيمان بالله يدفع الإنسان كذلك إلى الإتقان فى العمل دون انتظار الجزاء الدنيوى، لأن المؤمن بالله -خاصة فى الأديان السماوية- يعرف يقينا أن جزاء عمله أو أفعاله الخيرة والمتقنة عند الله حيث سيكون مآله إلى الجنة بما فيها من نعيم مقيم "وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون"[٢٢] "... أنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى..."[٢٣].

وكما أن الإيمان بالله يكسب المرء تحسنا فى سلوكه وقيمه، فإنه يجعله قادرا -خاصة فى عصرنا الحالى عصر طغيان الماديات، عصر سطوة اللذة والمال- على تخطى العقبات التى تعترض طريقه بسلاسة ويسر وطمأنينة، إذ أن المؤمن دائما مطمئن إلى أن كل ما يصيبه من ضرر إنما هو ابتلاء من الله، وأن عليه أن يستمر فى أداء عمله بتفان وإتقان، فالله لا يضيع أجر من أحسن عملا "إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا.."[٢٤].

ويتضح لنا من كل ذلك بما لا يدع مجالا للشك أن أحوج ما يحتاجه الإنسان المعاصر غربيا كان أو شرقيا هو العودة إلى هذا الإيمان النقى بالله

والثقة المطلقة فى عدالته فى الدنيا وفى الآخرة، إن فى هذا القضاء المبرم على كل عوامل القلق النفسى والإحباطات والتوترات العصبية.

لكن هل معنى ذلك أن بإمكان المرء -مع تدينه هذا- أن يستغنى عن الفلسفة والتفلسف؟

الحق أن من المستحيل على الإنسان أن يستغنى عنها دون أن يفقد جزءاً أصيلا من إنسانيته التى جوهرها التفكير والتأمل. إن الاستغناء عن الفلسفة يعنى توقف الإنسان عن التساؤل والدهشة والتفكير، وهذه كلها أفعال فطرية فى الإنسان. ولا يمكن للمرء المتدين -خاصة إذا كان دينه الإسلام، ذلك الدين الذى جعل التفكير فريضة(٢٥)- أن يتوقف عن التساؤل والدهشة، والمناقشة العقلية والحوار، وهى جزء لا يتجزأ من طبيعته البشرية.

وإذا كانت بعض التساؤلات عن معنى الوجود وضرورة الحياة والمصير الإنسانى فيما بعد هذه الحياة قد وجدت إجابات لها فى الدين، فإن تساؤلات أخرى كثيرة تطرح نفسها على العقل الإنسانى بصورة متجددة كل يوم، تساؤلات تتعلق بمشكلات مستحدثة، كمشكلات البيئة والنتائج المترتبة على التقدم العلمى والتكنولوجى، والمشكلات المعرفية لآفاق الكون التى اتسعت معارف الإنسان به بشكل يمكن أن يصطدم فيه بكائنات أخرى قد تكون أكثر تقدما منه، فضلا عن المشكلات اللغوية، والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولا شك أن بعض هذه التساؤلات المتعلقة بتلك المشكلات ليس لها من إجابة شافية معالجة إلا لدى الفلسفة والفلاسفة.

إن الفلسفة لها ضرورتها الملحة اليوم فى عالم تأزمت فيه مشكلات الإنسان المعاصر نتيجة التطور العلمى والتكنولوجى الرهيب على الصعيدين المدنى والعسكرى بشكل أصبح يهدد الإنسان نفسه بالقضاء على قدراته التخيلية وملكاته الإبداعية، فضلا عن إمكانية الفناء التام فى حالة قيام أى حروب عالمية جديدة.

وليس من علاج لهذه المشكلات المتفاقمة المترتبة على هذه التطورات العلمية والتكنولوجية المتلاحقة إلا من خلال جهد الفلاسفة الذين يتجهون الآن وبشكل مكثف نحو محاولة تعقيل العلم، وكبح جماحه أخلاقيا، وتوجيهه ليكون فى خدمة الإنسان والحفاظ على بيئته الطبيعية لا تدميرها.

إن الإنسان المعاصر بعد أن قطع هذا الشوط الطويل فى التقدم التقنى المادى يحتاج للعودة إلى الدين والفلسفة معا؛ إلى الدين ليعالج مشكلاته النفسية والروحية، ولينعم بالطمأنينة، طمأنينة القلب وسلام الروح، وليثق فى المستقبل والمصير، وإلى الفلسفة لينعم بسلام العقل وليظفر بالحلول الضرورية للمشكلات المعقدة التى يواجهها خاصة المشكلات المتعلقة بنتائج التقدم التقنى، وتلوث البيئة وتدهور ملكات الإنسان الإبداعية، وفقدان قيمه الأخلاقية الأصيلة.

أما عن أهمية الفلسفة بالنسبة للدين، فإن الفلسفة وهى مناط العقلانية ضرورية للدين خاصة إذا كان هذا الدين هو الإسلام الذى يُعتبر الاجتهاد العقلى ضرورة من ضروراته لإقامة التلاؤم المستمر بين مستجدات الواقع وبين ثوابت الشريعة الإسلامية.

كما أن نشر الدين الإسلامى والدعوة إليه بهذه الصورة التى يتوافق فيها الثابت مع المتغير بحيث يتلاءمان مع كل عصر، مع كل زمان وفى أى مكان، إنما يتطلب عقلية قادرة على الجدل والحوار، عقلية متفتحة قارئة، عقلية مستوعبة هاضمة لكل ما ينتجه الآخرون خاصة فى ميدانىّ الفلسفة والعلم.

إن الركيزة التى ينطلق منها الإنسان دائما فى قناعاته إنما هى العقل، ومن ثم فإن على الداعية الدينى -إذا كان معنيا فعلا بنشر دينه وإقناع الآخرين به- أن يخاطب عقول الآخرين ليس بالمنمق من الكلام أو بالبليغ من العبارات الخطابية، أو بما يؤثر على النفس ويمس شغاف القلب -رغم أهمية كل هذا- وإنما من خلال مناقشة إنتاجهم الفكرى وما يؤمنون به من فلسفات ومذاهب فكرية، وآراء ونظريات علمية بالإضافة إلى ما يؤمنون به من معتقدات دينية. إن الدعوة إلى الدين الإسلامى، وهى دعوة عالمية ينبغى على المسلم أن يقوم بها على خير وجه، لا يمكن أن تتم فى عصر يؤمن فيه الناس بالفلسفات والعلوم كأسس راسخة للتقدم الإنسانى إلا بمواجهة هذه الفلسفات بفلسفة دينية مقنعة، فلسفة دينية قادرة على المواجهة والحوار.

وليلاحظ القارئ استخدامنا هنا لاصطلاح "فلسفة دينية"، لأنه مقصود بذاته؛ ففلسفة الدين فى عالم اليوم فرع هام من فروع الفكر تتواجه فيه وبه الشرائع الدينية المنزلة وغير المنزلة. وقد آمن بالإسلام عن طريق المواجهات عدد غير قليل من فلاسفة الغرب أمثال جارودى.

وهذه المواجهات لها اليوم رجالها من المفكرين المسلمين المعاصرين من أمثال رشدى فكار وجارودى وعلى شريعتى ومحمد أركون وحسن حنفى

ومحمود حمدى زقزوق والشيخ محمد الغزالى والشيخ أبو الحسن الندوى والداعية أحمد ديدات والدكتور محمد عمارة وغيرهم كثيرون رغم اختلاف اتجاهاتهم ومناهجهم وتباين ما يؤمنون به من مذاهب وآراء.

كما كان لهذا النمط من الدعوة رجالها فى مطلع عصر النهضة الإسلامى المعاصر من أمثال محمد إقبال وجمال الدين الأفغانى وعبد الرحمن الكواكبى ومالك بن نبى وعبد الحميد بن باديس ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وأبو الأعلى المودودى وسيد قطب وحسن البنا وعباس العقاد وغيرهم رغم اختلاف اتجاهاتهم ومناهجهم ومذاهبهم أيضا.

وإذا كان هؤلاء أو بعضهم عليهم من الانتقادات بأكثر أو بقدر ما لهم الحسنات والاجتهادات، فإن علينا أن ندرك حقيقة هامة هى أن أى تجديد واجتهاد فى ديننا الإسلامى إنما يمر عبر العقل وعلومه.

ولذلك وجب أن يقلل أولئك المنتقدون للفلسفة والعلوم العقلية من فقهائنا التقليديين المعاصرين، من انتقاداتهم للفلسفة وعلومها، بل إن عليهم لو أرادوا الخدمة الحق لدينهم، أن ينضموا إلى قافلة المجتهدين وأن يعودوا إلى مناصرة تعميم الدراسات المنطقية والفلسفية كأسس عقلية، وتربية نقدية ضرورية للإيمان الحق، وللدعوة العالمية الشاملة للإسلام فى عالم اليوم، كما كان الشأن فى عصر الإسلام الزاهى. إن عليهم أن يفعلوا مثلما فعل الفقهاء العظماء من أمثال ابن حزم والغزالى وابن رشد الذين أدركوا على اختلاف مذاهبهم وتوجهاتهم أن المنطق والفلسفة ضروريان للدين، كما أن الدين ضرورى للفلسفة، وأن الحق فى كليهما لا يضاد الحق بل يناصره ويؤكده.

الهوامــش

هوامش (١)

١- ولتر ستيس: الزمان والأزل، الترجمة العربية للدكتور زكريا إبراهيم، نشر المؤسسة المصرية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٧م، ص٤٠.

٢- أنظر: د. أمام عبد الفتاح: مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٧م، ص١٠١ وما بعدها.

٣- أنظر: د. أمام عبد الفتاح: نفس المرجع السابق، ص١٠٤، ١٠٥.

هوامش (٢)

١- أنظر بحثنا: المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال، المنشور بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، العددان ٤٦، ٤٧ لسنة ١٩٨٦م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٨م.

٢- راجع ما كتبناه عن بعض فلاسفة الشرق القديم فى كتابينا: فلاسفة أيقظوا العالم، الطبعة الثانية بدار الكتاب الجامعى بالعين، الإمارات ١٩٩٠م.

نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة -دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، الطبعة الأولى، وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة ١٩٩٢م.

ويمكنك الرجوع كذلك إلى: توملين: فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٨٠م.

3- **Cheney(S.): Men who have walked with God, New-York, First delta printing, 1974, P.92.**

٤- أنظر: د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، الطبعة الثانية، مكتبة مدبولى بالقاهرة، ١٩٨٨م، ص ٦٤ وما بعدها.

٥- راجع فى هذا كتابنا السابق، ص٨٦ وما بعدها.

٦- راجع فى حث القرآن للناس على التفكير واستخدام العقل:

سورة البقرة: الآيات ٤٤، ٧٣، ١٧١، ٢٤٢، ٢٦٩.

وسورة آل عمران: آية ٧، ١٩٠ وسورة المائدة: أية ٥٨، ١٠٣.

وسورة ص: آية ٢٩، ٤٣ الخ.

٧- راجع: نفس المصدر - القرآن الكريم، فى مسئولية الفرد عن عمله:

سورة البقرة: الآيات ١٣٤، ١٣٩، ١٤١، ٢٨١.

وسورة آل عمران: الآيات ٢٥، ٣٠، ١١٥، ١٩٥.

وسورة النساء: الآيات ٨٤، ١١٠، ١٢٣.

٨- القرآن الكريم: سورة النحل، الآية ١٢٥.

وانظر كذلك: سورة الإسراء، الآية ٥٣.

وسورة الكهف، الآية ٥٤.

وسورة العنكبوت، الآية ٤٦.

٩- راجع فى مجادلات القرآن ومحاجته للمنكرين الجاحدين:

سورة البقرة: الآيات: ٢٣، ٢٤، ٩١، ٩٢، ٩٤، ٩٥.

وسورة آل عمران: الآيات: ٦٧، ٧٠، ٧١، ٧٩، ٨٠، ٨٦، ٩٣، ٩٨، ١٨٣.

وسورة يونس: الآيات ١٦، ١٨، ٣١، ٣٥، ٣٨، ٦٨.

وانظر كذلك: بحث الدكتور زكريا بشير عن: أساليب الحجاج فى القرآن الكريم، المنشور بمجلة كلية الآداب - جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد السادس، ١٩٩٠م، ص١٥٧ وما بعدها.

ويجدر الإشارة هنا إلى أن الدعوة القرآنية للجدل ينبغى أن نميز فيها بين ما يمكن أن نسميه بالجدل الحسن وهو الذى حض عليه القرآن وأمرنا بممارسته، وبين ما يمكن أن نسميه بالجدل السئ وهو أشبه بما كان يسمى قديما عند اليونان بالأغاليط

السوفسطائية التى لا طائل من ورائها، وقد نهى عنه القرآن الكريم. (أنظر فى ذلك: د. زكريا بشير، نفس المرجع السابق، ص ١٦٣).

١٠- أنظر: ما كتبناه عن فرنسيس بيكون وموقفه من التمييز بين الدين والفلسفة، فى الفصل الثانى عشر من: فلاسفة أيقظوا العالم، ص ١٨٩ وما بعدها.

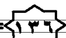
١١- أنظر: رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريده، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٥٠م.

وكذلك: أبو النصر الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، المطبوع بمطبعة التقدم بشارع محمد على بمصر، الطبعة الثانية ١٩٠٧م.

وأيضا: ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)(١)، تحقيق الأب جورج قنواتى وسعيد زايد مراجعة وتقديم د. إبراهيم بيومى مدكور، طبعة الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٦٠م.

وكذلك: ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة،

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: منشوران فى كتاب "فلسفة ابن رشد" نشر مكتبة صبيح، القاهرة، بدون تاريخ.



١٢- راجع: أبو حامد الغزالى: المنقذ من الضلال، نشر مكتبة الجندى القاهرة، ١٩٨٣م.

وكذلك: رسائل الغزالى (القسطاس المستقيم والمضنون به على غير أهله)، المنشورة فى "القصور العوالى من رسائل الغزالى" تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، نشر مكتبة الجندى، القاهرة، ط٢ ١٩٧٠.

وأيضا: أنظر ما كتبناه عن الغزالى فى: فلاسفة أيقظوا العالم، بعنوان "الغزالى وأسلمة نظرية المعرفة"، ص١٣٧ وما بعدها.

١٣- أنظر: د. توفيق الطويل: قصة الصراع بين الفلسفة والدين، دار النهضة العربية، القاهرة، ط(٣) ١٩٧٩م، الفصل الأول.

١٤- أنظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ط(٣) القاهرة ١٩٦٦م، ص٨٣ وما بعدها.

١٥- أنظر: ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، السابق الإشارة إليه.

١٦- أنظر: الغزالى: تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٥٥م.

١٧- د. إبراهيم بيومى مدكور: فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق، الجزء الثانى، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٦م ص٨٤.

وانظر كذلك: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص٢٨٦-٢٨٧.

١٨- أنظر: دراستنا: الغزالى وأسلمة نظرية المعرفة، بكتاب: فلاسفة أيقظوا العالم، ص١٣٧ وما بعدها.

هوامش (٣)

١٩- إن خطأ هذه الفكرة يبدو إذا ما عرفنا أنها تنصب فقط على جانب واحد من الفلسفة وهو ما يسمى بالميتافيزيقا أو البحث فيما وراء الطبيعة، إن الناس يكادوا يوحدون بين الفلسفة ككل وبين هذا الجانب من جوانبها. والحقيقة أن فروع الفلسفة كثيرة ويهتم معظمها بدراسات واقعية ذات أهداف عملية مثل فلسفة السياسة، فلسفة التاريخ، فلسفة الفن، فلسفة العلوم، فلسفة اللغة، فلسفة القيم، فلسفة الحضارة، فلسفة الثقافة..الخ، فرغم أن البحث الفلسفى فى هذه الفروع يتسم بطابع النظر والتجريد كما فى الميتافيزيقا، إلا أنه يتعلق فى هذه الفروع بموضوعات واقعية حية وتحقق دراستها بالمنهج الفلسفى نتائج غاية فى الأهمية على الصعيد العملى للأفراد والدول وللمجتمعات. ففى هذه

المجالات تبدو منفعة الفلسفة فى أجلى صورها، وتبدو الصلة القوية بينها وبين الواقع الذى يعايشه الفيلسوف وينشأ فيه، وكذلك تبدو مدى أهمية الفلسفة والفيلسوف للعصر وكيف أنه قادر على أن ينقل مجتمعه بل والبشرية كلها أحيانا إلى عصر جديد بأفكاره التى تستشرف آفاق المستقبل وترسم صورة لواقع جديد منطلقة من معطيات الحاضر فى كافة المجالات.

[أنظر فى ذلك فصول كتابنا: فلسفة التاريخ - معناها ومذاهبها، وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة، ١٩٩٥م. وكذلك د. أحمد صبحى: فى فلسفة الحضارة، الإسكندرية مؤسسة الثقافة الجامعية، بدون تاريخ. وله أيضا: فى فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية].

٢٠- أنظر: هنترميد: الفلسفة - أنواعها ومشكلاتها، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ط(٢) ١٩٧٥م، ص٣٣-٤٠.

هوامش (٤)

٢١- أنظر ما يقوله أحد البراجماتيين وهو وليم جيمس عن أهمية الإيمان بالله وعن أنه "أى الله" يرعى منافعنا العليا ويوفر لأمانينا وسائل إرضائها فى عالم باق".



في: وليم جيمس: البراجماتية، ترجمة محمد على العريان، تقديم د. زكى نجيب محمود دار النهضة العربية، ١٩٦٥م، ص ١٣٥ وما بعدها.

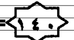
وكذلك: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بالقاهرة، طبعة ١٩٦٢، ص٤٢٠.

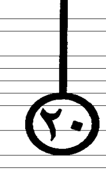
٢٢- القرآن الكريم: سورة التوبة، أية ١٠٥.

٢٣- القرآن الكريم: سورة آل عمران، آية ١٩٥.

٢٤- القرآن الكريم: سورة الكهف، آية ٣٠.

٢٥- أنظر فى هذا ما كتبه المفكر العربى، عباس محمود العقاد فى كتابه: التفكير فريضة إسلامية: نشر ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد: جـ٥، مجموعة الإسلاميات (١)، عن دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٤م.





المصريون بين الشعور بالأزمة .. والأمل في مستقبل أفضل.(*)

❂ الأزمة الراهنة: تطرف وإرهاب أم اجتهاد وجهاد أم موقف حكومى متصلب؟!

مضى وقت طويل ولا تزال صفحة "القضايا والآراء" فى صحيفة الأهرام الغراء مخصصة للحديث والجدل حول قضية القضايا الداخلية هذه الأيام، وهى المسماة من قبل الحكومة وبعض كتاب الأهرام والصحف القومية قضية "التطرف والإرهاب"، فى الوقت الذى تردد فيه صحف المعارضة وخاصة الصحف الإسلامية وصحيفة الشعب لسان حال حزب العمل رسميا بأنها قضية "اجتهاد وجهاد"، أما المستقلون فبعضهم ينظر إلى القضية على أنها قضية "الموقف الحكومى المتصلب" الذى لا يقبل أى نوع من التغيير لا فى الأهداف ولا فى التوجهات السياسية ولا فى الأشخاص.

(*) كتبت هذه المقالة في أعقاب أحداث العنف التى ظهرت على السطح فى المجتمع المصرى فى مطلع التسعينيات. والحقيقة أنه رغم مرور السنوات ورغم الخطوات الجسورة التى خطتها الحكومة المصرية خلال السنوات الماضية فى تحقيق الطفرة الاقتصادية والاستقرار السياسى والأمنى، إلا أنه لا يزال هناك الكثير من المشكلات المطروحة فى حاجة إلى حلول وخاصة قضية التعددية السياسية الحقيقية، وتحقيق العدالة الاجتماعية، ومشاركة الشباب فى العمل الوطنى بعد حل مشكلات البطالة والسكن. الخ... ومن هنا فإن بعض الأفكار الواردة فيها لا تزال ذات أهمية وتحتاج إلى التأمل والطرح العام للمناقشة.

وقد تعددت الأسباب التى ردها المفكرون من جميع الجبهات لهذه الظاهرة التى تعتبر فى اعتقادى -إذا ما استبعدنا حوادث العنف المقيتة التى وقعت ضد أعلام الفكر والسائحين الأجانب- ظاهرة صحية تبرز حيوية مجتمعنا وغنى تياراته الفكرية متباينة الاتجاهات، كثيرة الاجتهادات. إن حيوية الفكر والتنوع فى الآراء أمر مطلوب خاصة فى مجتمع يعيش مرحلة انتقالية ضرورية بين كبت الماضى والأمل فى مستقبل أفضل.

لقد تحدث الجميع عن أسباب الأزمة التى يعيشها الإنسان المصرى حاليا، ودار الجدل حول تلك الأسباب التى أدت فى النهاية إلى بروز ظاهرة العنف التى تتبناها فئة غير رشيدة لا يرضى عنها أحد من كل الأطراف. إن الكثيرين ممن كتبوا قد ردوا هذه الحوادث الأخيرة وما صاحبها من عنف متعمد إلى عوامل اجتماعية وتربوية، وردها آخرون إلى أسباب اقتصادية، وردها غيرهم إلى أسباب سياسية، والحقيقة أن لكل رأى من هذه الآراء ما يبرره داخل مجتمعنا المصرى، فالمتأمل لما يعتمل داخله من عوامل متباينة وتناقضات صارخة يجد أن ظاهرة العنف وحوادثها الأخيرة الغريبة عن طبيعة الإنسان المصرى طوال تاريخه، إنما ترد إلى كل تلك الأسباب مجتمعة.

 **أسباب الأزمة:**

أ- الأسباب الاجتماعية والتربوية:

فأما من ردوها إلى أسباب اجتماعية وتربوية، فقد ركزوا على أن البيت والمؤسسات التعليمية الرسمية لم تعد تقوم بدورها كما يجب؛ فالبيت المصرى

الذى شغل فيه الأب والأم عن تربية وتعليم الأبناء، بمحاولة توفير ضروريات الحياة من مأكل وملبس ومسكن لهم، هو فى نظر البعض مقصر؛ إذ أن دور الآباء ليس مجرد الجد والسهر على توفير الرعاية المادية للأبناء بل الأهم أن يوفروا لهم أيضا الرعاية المعنوية ويهتموا بتثقيفهم وتلقينهم المبادئ الأخلاقية والدينية المعتدلة التى درجت الأسرة المصرية طوال تاريخها منذ عصر الفراعنة وحتى عهد قريب على بثها فى أبنائها، فكانت حياة المصرى باستمرار وطوال تاريخه حياة يسودها "العدل والنظام" و"احترام الصغير للكبير" و"احترام المرءوس للرئيس"، وباختصار فقد كان يسود بين أبناء هذا المجتمع الاحترام والحب المتبادل، فقد نقل العالم القديم عن مجتمعنا المصرى كيفية الحياة الأسرية والاجتماعية السليمة.

أما المؤسسات التعليمية من مدارس وجامعات، فقد اقتصر دورها الآن على تلقين مبادئ العلم والمعارف المختلفة، وأهملت بل وتناست أنها فى المقام الأول مؤسسات تربوية قبل أن تكون تعليمية، ولا أدل على ذلك من أن اسم الوزارة التى يتبعها الجميع هو "وزارة التربية والتعليم". ولكن هذا الدور التربوى المفقود فى هذه المؤسسات التربوية - التعليمية له أسبابه التى ينبغى إدراكها وتلافيها؛ إن عدم الإخلاص فى العمل وعدم الانتباه إلى سد مواطن النقص فى العملية التعليمية إنما مرده إلى عدم تفرغ المدرس أو الأستاذ الجامعى لعمله طوال الوقت، وحتى وإن كان متفرغا له فهو لا يعطيه كل وقته وكل جهده، والسبب معروف، فالظروف الاقتصادية المهينة التى يعيشها هذا أو ذاك من رجال التعليم أصبحت لا تخفى على أحد حتى قيل بحق "إن المجتمع المصرى الآن أشبه بمن

يمشى على رأسه بدلا من قدميه"، والمقصود من تلك العبارة أن رجال العلم والعلماء الذين يُنظر إليهم على أنهم قادة الفكر ويُقدرون فى كل مكان فى العالم المتحضر شرقه وغربه على أنهم الصفوة والقدوة وقادة المجتمع إلى الارتقاء والتقدم، يُنظر إليهم فى مجتمعنا المصرى ومن قبل حكومتنا الرشيدة على أنهم موظفون، مجرد موظفين فى دولاب الوظائف الحكومية، يتقاضون مرتباتهم ككل الموظفين بدون تمييز!. وهذه النظرة بالطبع خاطئة خاطئة؛ فالمُعلم قائد وقدوة وينبغى أن يُقدر اقتصاديا واجتماعيا بما يتناسب مع هذا الدور القيادى وهذه المهمة النبيلة التى يقوم بها حتى يمكنه أن يؤدى رسالته الفكرية والتربوية والتعليمية باقتدار وإخلاص ونزاهة ودون تزلل أو مهانة يتعرض لها الآن صباح مساء من تلاميذه وأسرته ومجتمعه ودولته عموما!

ب – الأسباب الاقتصادية:

ومن هنا نجد أن أولئك الذين ردوا هذه الحوادث وتلك الظاهرة إلى أسباب اقتصادية لديهم كل الحق فيما يقولون؛ إذ أن مستوى المعيشة المتدنى الذى يعيشه رجال العلم والتعليم ومعهم معظم فئات الشعب المصرى وخاصة فئة الموظفين والعمال قد أصبحت مسألة تؤرق كل أفراد هذا الشعب المثابر الصبور بكل طوائفه شيوخا وشبابا، رجالا ونساء؛ فجيل الآباء لا يستطيع أن يفعل الشىء الكثير لتوفير أدنى حد للرعاية المتكاملة لنفسه ولأبنائه، ومن هنا تتربى عوامل التمرد والتطرف -إن جاز استخدام هذه التعبيرات هنا- بين كل أفراد الأسرة نظرا للظروف غير العادية وغير العادلة التى يعيشونها، وخاصة

أولئك الأبناء الذين ينظرون إلى المستقبل فيجدونه مظلما حقا؛ فلا فرصة عمل متاحة بعد التخرج وبعد سنوات الدراسة الطويلة الشاقة، ولا إمكانية لتكوين أسرة أو زواج، لأنه لا يمكن لهؤلاء الشباب أن يوفروا المأوى أو الإمكانيات المادية لذلك الزواج لأنهم ببساطة لن يجدوا فرص العمل التى تمكنهم من ذلك، وحتى وإن وجد أحدهم العمل فى دولاب الوظائف الحكومية التى توفرها الدولة بعد عدة سنوات من تخرجه، فكم من السنوات أمامه لكى يستطيع توفير أى واحد من هذه المتطلبات الضرورية لكى يعيش حياته الطبيعية؟!!.

إن هذه الصورة القاتمة السوداء أصبحت هى الهاجس الوحيد والأساسى للأسرة المصرية آباءً وأبناءً، وهى التى تدفعهم دفعا بوعى أو بدون وعى إلى التمرد على ذلك الوضع القائم بأشكال شتى وبوسائل عديدة.

أما إذا كان ثمة وعى بمدى ما تحققه هذه التمردات وما يتمخض عنها من حوادث عنف ونتائج سلبية على اقتصادنا القومى وعلى حياتنا الاجتماعية المستقرة، من قبل بعض أفراد هذه الأسر فهم يكتفون بموقف الناقد للجانبين معا، ومن ثم تكون السلبية واللامبالاة إزاء كل شىء هى الموقف الأمثل بين معظم الأسر المصرية؛ فهم ليسوا مع هؤلاء المتطرفين (بلغة الحكومة وكتابها)، كما أنهم أيضا ليسوا مع الحكومة لأنهم فى الواقع إنما يأملون فى إمكانية أن تؤدى هذه الأحداث إلى تغيير ما، وربما يؤدى هذا التغيير إلى تحسين أوضاعهم المعيشية، وإن لم يكن فهم يعرفون طريقهم الذى يحصلون منه بكافة الوسائل مشروعة وغير

مشروعة على ما يمكنهم من البقاء على قيد الحياة مكتفين بالضروريات، وإن أمكن الاحتفال والحصول على بعض الكماليات، فهذا يكون بالنسبة لهذه الأسر - وهى غالبية الأسر المصرية الآن - غاية المراد من رب العباد!.

جـ- الأسباب السياسية:

أما من يردون هذه الظاهرة إلى أسباب سياسية تتعلق بالكبت السياسى وعدم إتاحة الفرصة للجميع للتعبير عن آرائهم ومواقفهم بحرية وفاعلية، فمعهم أيضا الحق فيما يقولون؛ إذ أن سيطرة الحزب الوطنى ولهذه المدة الطويلة من السنوات باعتباره وريثا لتنظيمات تقليدية سابقة هى الاتحاد الوطنى فالاتحاد الاشتراكى فحزب الوسط، حزب مصر، إنما يفقد هذه الأغلبية من الشعب المصرى التى أسميها بالأغلبية الصامتة السلبية، يفقدهم الأمل فى التغيير الحقيقى نحو الديمقراطية الكاملة الحقيقية المنشودة! ومن ثم فإن من يردون ظاهرة العنف إلى أسباب سياسية إنما يراهنون على أن الديمقراطية السياسية الحقيقية الكاملة هى الحل؛ فالمشاركة الديمقراطية الفعالة لكل الفئات والطوائف الشعبية فى سياسة بلدها عن طريق اختيار من يمثلها فعلا اختيارا حرا مباشرا وبدون شروط مسبقة هو السبيل الحقيقى لإحساس الجميع بأنهم مشاركون فى المسئولية، فليس مجرد اختيار الشعب لممثليه الحقيقيين هو الغاية القصوى، فالمشاركة السياسية تعنى المشاركة فى صنع القرار السياسى والاقتصادى السليم الذى يعبر عن إرادة الشعب واختياراته، كما أنه السبيل إلى

التعبير عن كل مطالبهم وتحقيق هذه المطالب عن طريق المشاركة ليس فى رسم السياسات فقط، وإنما أيضا فى تنفيذها.

ولسنا فى حاجة إلى التأكيد على أن هذا المطلب فى المشاركة السياسية الفعالة قد أصبح مطلبا شعبيا لا بديل عنه، إذا ما أردنا تصحيح المسار نحو وحدة وطنية منشودة ونحو استقرار اجتماعى وسياسى واقتصادى مأمول. واعتقد أن زعامات الحزب الوطنى هم أول من يعلم حقائق الوضع السياسى والانتخابى فى مصر الآن؛ فهم يعلمون مثلا أن مشاركة المواطنين الفعلية فى الانتخابات والإدلاء بأصواتهم فى تناقص مستمر يكاد يصل فى بعض الأحيان إلى حد المقاطعة الفعلية للانتخابات بكافة صورها ومستوياتها، وأن الإقبال على المشاركة الانتخابية يكاد يقتصر فى بعض الأحيان على أقرباء المرشحين والداعين المتحمسين لهم والمستفيدين منهم.. الخ. وهذه حقيقة لابد أن يواجهها واضعو السياسيات فى بلدنا. وكذلك فإن زعماء الحزب الوطنى يعلمون أن مسألة سيطرة الحزب الوطنى على الحكم فى مصر مهددة إذا ما جرت انتخابات حرة حرية مطلقة ونزيهة وفى ظل قوانين انتخابية تتيح المشاركة الفعالة من كل المواطنين.

وفى ضوء ذلك نرى أن ما يسمى بظاهرة "التطرف الدينى والعنف السياسى" إنما هى نتيجة الكبت الذى تعانيه الجماعات الإسلامية على الصعيد السياسى والمتمثل فى حرمانها من دخول الحياة السياسية بحزب مستقل،

وخنق حرية أفرادها فى الحوار مع ممثلى الحكومة بصورة علنية ومباشرة. إن هذا الكبت السياسى ربما يكون هو السبب المباشر لما يوجهه أنصار هذه الجماعات من ضربات عشوائية أحيانا ومخططة أحيانا أخرى للشخصيات السياسية والفكرية وكذلك للسياحة فى مصر، كما أن مواجهة هذه الأحداث من قبل الحكومة بالعنف لن يحل المشكلة، بل على العكس، إذ يمكن أن تتفاقم أكثر وأكثر، وقد علمتنا التجارب السابقة أن العنف يولد العنف. وحتى إذا لم يأت رد الفعل تجاه عنف الحكومة مع هذه الجماعات بصورة مباشرة وسريعة، فإنه يتربص ويكمن حتى يجد الفرصة المناسبة فيطفوا على السطح مرة أخرى ويهدد بصورة أعنف وأشد استقرارنا السياسى والاجتماعى والاقتصادى.

 **نحو طريق للخروج من الأزمة بمقترحات محددة:**

ويبدو أننا إذا ما أردنا مواجهة هذه الحقائق السابقة بعد الاعتراف بها صراحة، فإن طريق مواجهتها يبدأ من الوعى التام بمدى تغلغلها جميعا فى نفوس أبناء الشعب المصرى بمختلف طوائفه وفئاته وطبقاته، والناس فى مصر لم تعد ترى ضرورة وأهمية التمييز بين أسباب اجتماعية أو تربوية أو اقتصادية أو سياسية كما فعلنا وفعل الآخرون قبلنا من النخبة المثقفة التى انصب كل اهتمامها على التحليل والفهم ومحاولة التفسير دون تقديم اقتراحات محددة تخرجنا من هذه الأزمة.

أقول إن الناس لم تعد مهتمة بالتمييز بين أنماط تلك الأسباب لأنها وكما رأينا فى تحليلنا السابق أسباب متداخلة ولا نستطيع حتى على الصعيد النظرى أن نفصل بينها، كما أنها على صعيد الواقع المحلى أشد تداخلا وارتباطا فى حياة الناس. وعلى ذلك، فإنه إذا ما خلصت النوايا واتحدنا فى الهدف وقررنا العمل بعقل وقلب رجل واحد وبضمير حى مخلص، وبدون الدخول فى مهاترات تلك الاتهامات المتبادلة بين المعارضة والحكومة، وبدون التمييز بين معتدلين ومتطرفين لأن الكل فى حقيقة الأمر يحب بلده مصر حتى النخاع ويذوب عطاءً لها فى وقت الشدائد والمحن، كما أن الكل يتمنى لبلده مصر الرفعة والسؤدد ويحلم بأن يرى مستقبلها مشرقا رائعا لأن مستقبلها الأفضل يعنى المعيشة الأرقى والأفضل لكل مصرى.

أقول أنه إذا ما خلصت النوايا واتفقنا على هذه البدهيات التى اعتقد جازما أنها كامنة فى نفس كل مصرى، فإنه يمكننا مواجهة تلك الأسباب والعوامل لأزمة مصر مجتمعة.

وأقترح من جانبى أمام القيادات الفكرية والسياسية فى مصر ما يلى كأسس يمكن النقاش حولها من قبل كل المصريين فى المرحلة المقبلة، وربما تكون هذه المقترحات هى سبيل الخروج من أزمتنا الحالية وما يمكن أن يواجهنا من أزمات متوقعة فى ضوء المصالح المتشابكة لكل المتربصين بمصر والمحاولين زعزعة استقرارها.



أولا: تشكيل حكومة وحدة وطنية تشترك فيها كل القوى السياسية فى مصر فتكون حكومة كل المصريين، فهذا من شأنه أن يبعد عن مصر شبح الفُرقة الحالية والخلافات الطاحنة بين الأحزاب سواء التى تعمل فى العلن أم فى الخفاء، كما أنه يبعد عنها ذلك الجدل البيزنطى حول: من هو المتطرف؟ ومن هو المعتدل؟ إلى أخر هذه المجادلات التى من شأنها التشكيك فى وطنية البعض من قبل الآخرين، والحقيقة هى أن الجميع هدفهم الحقيقى هو إصلاح بلدهم مصر.

ثانيا: أن تكون هذه الحكومة تحت رئاسة رئيس الجمهورية مباشرة حيث تكون مهمتها رأب الصدع بين فئات الشعب المصرى والحفاظ على وحدته الوطنية، ومواصلة طريق الإصلاح الاقتصادى الذى بدأته الحكومة الحالية بجسارة وقوة ونجحت فيه إلى حد كبير.

ثالثا: أن تحدد هذه الحكومة مقدما الفترة التى ستمضيها فى الحكم كفترة انتقالية تمهد فيها السبيل إلى بناء حياة ديمقراطية سليمة وكاملة، وتضع الأسس الجديدة للعمل السياسى والحزبى الذى ينبغى أن يقوم على المشاركة الشعبية الفعلية من كل فئات الشعب وطوائفه بحيث تتحول الأغلبية من أغلبية صامتة سلبية إلى أغلبية فاعلة وبناءة وإيجابية.

إن هذه المقترحات لو قدر لها أن تطرح وتناقش ستكون أداة لتحويل الأنظار عن كل ما هو سلبى فى حياتنا السياسية وخاصة ظواهر العنف

والسلبية والعمل السرى التخريبى. كما أنها ستكون أداة فعالة فى تجاوز هذه السلبيات برمتها لأن الجميع سيشعرون بأن لهم دورهم المستقبلى المأمول فى المشاركة الفعلية فى رسم وتنفيذ السياسات الصالحة لبلدهم والتى تعود بكل الخير عليهم.

إن هذه المقترحات إذا ما قدر لها أن تأخذ طريقها إلى التنفيذ تحت إشراف وقيادة الرئيس مبارك نفسه بما يملكه من عقلية مقاتلة تأبى الهزيمة وتملك إرادة الانتصار ستكون أداة لتغيير واقعنا السياسى والاجتماعى بل والاقتصادى وتجعل الجميع أمام مسئولية قومية شاملة؛ فلن نعيش حياة الكلام والمهاترات السياسية بقدر ما تتحول الكلمات إلى أفعال، وتتحول الخطب إلى خطط، وتتحول الإرادات المقهورة السلبية إلى إرادات إيجابية قادرة على المثابرة والصبر طالما أن هناك أملا حقيقيا فى المستقبل، وطالما أننا تجاوزنا -عن طريق هذه الحكومة الانتقالية التى تحتوى كل وجهات النظر وتعبر عن الجميع- محنة الاختلاف والمعارضة والتخريب إلى آفاق الاتفاق على الأساسيات وتحقيق الأهداف القومية الموحدة.

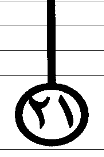
إن هذه الأهداف تلخصها كلمات بسيطة يحسها كل فرد فى مصر ويتطلع إليها ويعبر عنها الرئيس مبارك نفسه فى الكثير من خطبه وأحاديثه باعتبارها إرادة شعبية، إن هذه الأهداف تتلخص فى ثلاث قضايا هى:

١- رفاهية اقتصادية تمكن الإنسان المصرى من أن يعيش حياة كريمة لا يضطر معها إلى طرق خلفية مهينة وغير أخلاقية.

٢- حياة سياسية سليمة تقوم على التعددية الحقيقية وتبادل المواقع بين الأحزاب والقيادات السياسية ويمارس فيها المواطن المصرى حريته كاملة فى الاختيار وممارسة الديمقراطية بمفهومها المتكامل والشامل.

٣- إعادة القدوة إلى أهلها الحقيقيين، إلى العلماء والمفكرين والمثقفين بكافة تخصصاتهم وانتماءاتهم حتى يكونوا قادة الرأى بحق مع توفير كافة السبل التى تكفل لهم ذلك بدون إذلال أو تملق، فالحوار بين كل علماء ومفكرى ومثقفى مصر فى جو تتوافر فيه حياة اقتصادية كريمة لهم ولعامة الناس سيجعل من الممكن للفكر الحر الواعى أن يعود ليقود المجتمع نحو حياة أفضل، حياة يسودها الإخاء والمحبة والعدل والنظام، حياة تعلو فيها الثقافة على الإفراط فى الجرى وراء أدوات اللذة الحسية التى جلبت على مصر كل ما تعانى منه من شرور وتفاوت طبقى واستفزازى مقيت، حياة تعود بها مصر إلى الريادة وقيادة كل شعوب ودول المنطقة إلى انطلاقة جديدة ومستقبل أفضل.





"تطور المنطق العربى" ودرس يجب أن نتعلمه!

قبل أن ينقضى عام ١٩٨٥، أصدرت دار المعارف ما أعده حدثاً ثقافياً هاماً، وهو الترجمة العربية لكتاب "تطور المنطق العربى" من تأليف نيقولا ريشر، والتى قام بها الدكتور محمد مهران أستاذ المنطق بكلية الآداب - جامعة القاهرة؛ حيث أن المكتبة العربية خالية من الدراسات فى هذا الميدان؛ فقد غطى الدارسون الفلسفة الإسلامية كافة المجالات بدراسات غزيرة لدرجة أن الحديث عنها أصبح فى حكم الدراسات المُعادة والمُكررة والتى لا تضيف جديدا على الدراسات الرائدة فى ميادينها، ولم يلتفت أحد إلى هذا المجال الحيوى، مجال الدراسات المنطقية رغم أن إضافات العرب فيه تضارع إن لم تتفوق أحيانا فى جوانب كثيرة على إضافاتهم بالنسبة للفلسفة الخالصة، هذا فضلاً عن أن الاهتمام بالمنطق العربى، يمثل اتجاهاً حيوياً ينبغى التركيز عليه مستقبلاً لأهميته بالنسبة لتأكيد جانب هام من جوانب هويتنا الحضارية وإضافاتنا المنهجية.

ولقد قدم الدكتور مهران للترجمة بدراسة وافية متعمقة اهتم فيها بإثارة العديد من القضايا الهامة حول المنطق العربى وتطوره. ومن بين تلك

القضايا قضية استوقفتنى كثيراً عن "المنطق العربى بين الطب وعلم الكلام"؛ حيث كشف النقاب متابعاً فى ذلك المؤلف نيقولا ريشر عن مسألة هامة هى أن المنطق كان جزءً لا يتجزأ من منهاج تعليم الدراسات الطبية فى التراث العربى، وقد كان العرب فى ذلك يتبعون ما كان سائداً فى مدرسة الإسكندرية التى سارت على نفس المنهج الذى أوصى به جالينوس الذى كان يرى بشكل قاطع "أن دراسة الرياضيات والمنطق شرط مسبق لفهم الكتب الطبية فهماً واعياً". ولهذا ولما كان المنطق على هذا النحو جزءً من برنامج تدريب الأطباء وتعليمهم، فقد صارت الدراسات المنطقية موضع تقدير وترحيب من هذه الزاوية، ولم يتوقف الأطباء فى تلك الفترة عند دراسة المنطق بل ساهموا بأنفسهم فى نقله إلى اللغة العربية.

وإذا ما ألقينا نظرة على المناطقة العرب الذين قاموا بترجمة النصوص المنطقية أو قاموا بالشروح والتفاسير وجدناهم فى معظمهم من الأطباء الذين درسوا الطب أو مارسوه بالفعل، حتى الفلاسفة المسلمين الكبار كانوا أطباء فى الوقت نفسه؛ فالكندى -أول الفلاسفة العرب- يذكر له ابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء أكثر من عشرين رسالة فى الطب، وكان الفارابى -رغم عدم شهرته فى ذلك- على بعض الدراية الطبية، وكان ابن سينا من مشاهير الأطباء، كما كان جميع أعضاء مدرسة حنين بن اسحق -وهى من أشهر المدارس التى نقلت مؤلفات أرسطو إلى العربية- تقريبا من الأطباء، وكذلك كان الكثير من أعضاء مدرسة بغداد المنطقية من الأطباء.

ومن ذلك يبدو واضحاً أن الارتباط كان قويا بين ازدهار المنطق وازدهار

الدراسات العلمية عموما والطبية خصوصاً؛ حيث أن كليهما قد ساعد على ازدهار الآخر، فلا نستطيع أن نفصل بين تقدم الدراسات العلمية من طب وفلك وهندسة وكيمياء وغيرها، وبين تقدم الدراسات المنطقية وفهم العلماء العرب فى استيعاب المنطق الأرسطى كأداة من أدوات البحث العلمى ومحاولة تجاوزه وابتداع منهج جديد يقوم على الملاحظة والتجريب، ومهما كان حكمنا على نجاحهم فى تلك المحاولة فإن ما يبقى لهم دائما أنهم أدركوا أهمية المنهج فى الدراسات العلمية، وأنهم كانوا على وعى بأهمية التركيز على المنطق كأداة للعلوم، وكمنهج يمكن الاستفادة منه فى دراسة وتعليم العلوم المختلفة متابعين فى ذلك تلاميذ أرسطو وشراحه الذين أطلقوا على مؤلفات أستاذهم المنطقية اسم "الأورجانون-**Organon** " أى الأداة أو الآلة، واعتبروا المنطق بذلك فناً ينبغى إتقانه كمدخل ضرورى للتخصص فى أى علم من العلوم.

واستقراء التاريخ يؤكد فعلاً أنهم لما استوعبوا علوم الأوائل جميعا وركزوا على المنطق كأداة لعلومهم، ازدهرت علومهم وتقدموا وكانوا سادة عصرهم علمياً وحضارياً، وحينما ابتعدوا عن ذلك، ابتعدوا عن أن يكونوا مركزاً للعلم والحضارة أو حتى أحد مراكزها. وتسلم الشعلة من أدركوا أهمية اكتشاف منطق جديد ومناهج للبحث جديدة؛ فقد بدأت النهضة العلمية الغربية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر حينما بدأ الفلاسفة والمناطقة يعيدون النظر فى المناهج الكلاسيكية القديمة التى كانت متبعة آنذاك ويحاولون تنقيتها مما شابها من عناصر التشويه والجمود والخلط. ولقد استطاع فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م) الفيلسوف الإنجليزى الشهير أن يقدم ضمن مشروعه

الضخم "الإحياء العظيم" كتابه "الأورجانون الجديد **Novum Organum**"، معلنا فيه معارضته للمنطق الأرسطى فى صورته التقليدية الجامدة التى جَمُد عندها العلم فى العصور الوسطى الغربية، كما بشر فيه بمنطق استقرائى جديد صار بعد ذلك بإضافات الفلاسفة وتطبيقات العلماء سبب النهضة الواسعة للعلوم، ومن ثم سبب كل ما رأيناه من تقدم ظل مستمراً باطراد ودون توقف منذ بيكون حتى اليوم.

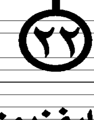
ولا شك أننا حينما ننظر إلى الصورتين؛ العربية الإسلامية فى العصر الوسيط والغربية الحديثة، ندرك أهمية الأخذ بأهم أسباب التقدم، ألا وهو المنهج ومنطقية التفكير.

وهنا نصل إلى منتهى قولنا والغاية من حديثنا، حيث أننا نقرأ الآن ونسمع عن مناقشات جريئة ومحاولات جادة لتطوير مناهج التعليم بالجامعات المصرية لتساير التطورات العلمية الحديثة. وتحدث الكثيرون عما ينبغى أن يدرس من علوم إنسانية فى الدراسات العملية، ومن علوم علمية فى الدراسات الإنسانية، دون أن يرد ذكر "المنطق ومناهج البحث" ضمن تلك المناقشات، ولا أجدنى بحاجة -بعد ذلك التذكير- إلى توضيح الأهمية الشديدة والحاجة الملحة لهذا "المقرر"، الذى يجب أن يوضع فى رأس أولويات ما ينبغى أن نأخذ به للإصلاح والتطوير سواء فى كليات الدراسات الإنسانية أو فى كليات الدراسات العملية حتى نساير بذلك بعض الجامعات العربية -ولا أقول الغربية- التى سبقتنا إلى ذلك.



ولنا فى أجدادنا العرب هنا أسوة حسنة، "فقد جعلوا المنطق ودراسته - كما يقول أستاذنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود فى تصديره لنفس الكتاب موضوع حديثنا- من أهم الميزات التى يجب أن يتميز بها "المثقف"؛ فليكن اختصاصه العلمى أو الفكرى أيا ما يكون، فلابد أن يكون المنطق بعض معالمه"، فهل يستجيب المسئولون عن التطوير فى مناهج التعليم عندنا إلى هذه الدعوة إلى إدخال "المنطق ومناهج البحث" كمقرر أساسى فى الجامعات والمدارس حتى نرتقى بمستوى التعليم ومستوى المتعلم، ليصبح التعليم تثقيفيا، والمتعلم مثقفا، جريا على عادة أجدادنا العرب الأفذاذ وتمشياً مع عصرنا الحالى، عصر المنهج العلمى فى التفكير الإنسانى بكافة فروعه ونشاطاته؟!





التليفزيون المصرى وغياب الوعى الثقافى.

ليس من شك فى أن نهضة ما يشهدها التليفزيون المصرى حاليا، ولا ينكر أحد أن خريطة البرامج الثقافية قد اتسعت عما كانت عليه من قبل أيام كانت مهمة التليفزيون الأساسية والوحيدة هى الترفيه والترفيه فقط. وليس من شك أيضا أن دور وسائل الإعلام وخاصة التليفزيون قضية كثر فيها النقاش بين مهاجم ومجامل لدرجة مملة. ولعل ذلك الشعور بالملل إزاء هذه المناقشات يرجع إلى أنها قد أصبحت مجرد كلمات تقال أو تكتب دون أن يكون لها صدى حقيقى لدى من يقومون على ذلك الجهاز الخطير.

ورغم ذلك فلا ينبغى أن نتوقف عن النقد والمطالبة بالمزيد من الاهتمام بالتثقيف والتركيز على تربية العقل لدى الإنسان المصرى بنفس درجة تركيزنا على حشو أمعائه أو إسكانه. ولا أدرى لماذا يغيب علينا دائما إدراك أهمية دور الثقافة فى التخفيف من كل ما نعانى منه من أزمات اقتصادية؛ فتلك الأزمات -فى اعتقادى- هى فى جانب كبير منها أزمة وعى ثقافى وفراغ فكرى لدى الناس؟!

وإذا سلمنا بذلك كان سؤالنا الأساسى هو:



ما نوع الوعى الذى نريد من جهازنا الإعلامى الأول أن يشارك، بماله من رصيد جماهيرى، فى صنعه؟؟

إن هذا الوعى ليس أبدا هو أن نتعلم -عن طريق ما يقدمه لنا التليفزيون- كل دقائق حياة رجل الغرب منذ أيام رعاة البقر إلى يومنا هذا عن طريق ذلك السيل الجارف من المسلسلات والبرامج والأفلام التى لا يتعلم عن طريقها شبابنا إلى عادات غريبة وقيم منهارة مقيتة يحاول أصحابها أنفسهم التخلص منها، ويعتبرها فلاسفتهم ومفكريهم من علامات انهيار الحضارة الغربية وأول مسمار فى نعشها.

وعلى ذلك فيجب أن نقلل من هذا الكم الهائل من المسلسلات والبرامج الغربية -التى تمثل ولا شك غزوا ثقافيا غير محمود- وأن ينتقى ما يعرض منها انتقاءً شديداً؛ فليس كل ما هو غربي ممقوت أو مرفوض، بل إن الإنسان الغربى قد صنع حضارته من إيمانه الشديد بقيمة العمل والدقة والإتقان فى أدائه، والحفاظ على المواعيد، والحرص على الإبداع والتجديد الدائم فى كل شىء دون كلل أو ملل. فلما لا نعرض كل ما يؤكد ذلك، وهى بالفعل ما يمثل القيم الإيجابية الجوهرية فى الإنسان الغربى، ونتغاضى عن عرض كل ما عدا ذلك مما يمثل تلك القيم السلبية الداعية إلى الانحلال والتفكك الأسرى.. الخ.

إن هذا الوعى ليس هو أبدا، أن نركز بهذه الصورة على نتاج الأبدان دون نتاج العقول؛ فجهازنا -سامحه الله- لا يجد ما يشغل به ساعات إرساله سوى أن ينقل إلينا كل مباريات كرة القدم -رغم شكوى الأندية الكبرى وعدم

رغبتها فى ذلك لأسباب مادية طبعا-، ولم يكتف بذلك، بل وجد فراغاً أكثر فحاول أن يسده ويحجة إعطاء دفعة للعبات الأخرى ككرة السلة، والكرة الطائرة والتنس وغيرها، فبدأ ينقل إلينا مباريات كل تلك الألعاب، والتى قد يستمر عرض بعضها عدة ساعات متصلة كمباريات التنس مثلاً.

إننا لا نعترض على أن يهتم التليفزيون وأجهزة الإعلام عامة بالرياضة وتشجيعها، فالعقل السليم فى الجسم السليم كما يقولون، إنما نتساءل: هل من المقرر فقط أن تنتقل عدسات التليفزيون إلى إستاد القاهرة أو إلى إستاد الإسكندرية أو إلى غيرهما من الملاعب؟!! ألا يفكر المسئولون عن هذا الجهاز يوماً فى أن ينتقلوا على الهواء مباشرة إلى أحد المؤتمرات العلمية أو الندوات أو أن ينقلوا مناقشة علنية لرسالة علمية هامة مقدمة لإحدى الجامعات، مما يكون من شأنه إبراز ذلك النشاط العلمى المضنى الذى يسهر عليه خيرة أبناء مصر من العلماء، كما يعطى القدوة الحسنة للشباب ويقدم لهم أحد النماذج المشرفة لخدمة بلدهم!! ألا يفكرون يوماً فى الانتقال بكاميراتهم إلى المواقع الإنتاجية فى المصانع والحقول لينقلوا لنا جانبا من عرق وكد المصرى الحقيقى لنعرف أن فى مصر أبطالاً حقيقيين فى مجالات العمل والإنتاج، وليس فقط فى مجالات الكرة والسينما!!

وهنا قد يثور بعضهم قائلاً: إننا نهتم بنقل ما يهم الناس!! وهذه حجة واهية كانت وراء كل ما نشاهده من تدهور فى حياتنا الثقافية والفنية، لأننا يجب أن نخلق الاهتمامات الجديدة المفيدة لدى الناس بالإصرار على تقديم كل ما هو قيم ومفيد ومعقول.. فكم من مرة حضرت مؤتمرات علمية أو ندوات

تمنيت من كل عقلى أن يشاهدها أهل بلدى على الهواء لما فيها من فوائد جمة، ليس فقط لتثقيفهم وإنما أيضا لمنفعتها للارتقاء بشئون حياتهم العملية.

إن هذا الوعى ليس هو أبدا، ذلك السيل الجارف من الإعلانات عن تلك السلع الاستهلاكية شديدة التنوع قليلة الفائدة، بل عديمتها، هذا إذا نظرنا إلى الأمر من زاويته الاقتصادية، أما إذا نظرنا إليه من ناحيته النفسية والمعنوية؛ فليس أفزع من منظر أسرة ريفية مصرية التف أفرادها حول ذلك الجهاز العجيب، وقد عقدت الدهشة ألسنتهم، وحارت عيونهم، وأوذيت أسماعهم مما يشاهدونه من إعلانات عن سلع لا يعرفون إن كانت مما يؤكل، أو مما يشرب، أو مما يوضع على الرموش أو الأهداب أو الشفتين.. الخ.

إننا لا نطلب من التليفزيون إلغاء هذه الفقرات الإعلانية لأننا نعرف مدى ما تدر عليه من أرباح خرافية، وإنما نطالبه على الأقل بأن يراجع مادتها قبل إذاعتها فلا يؤذى بها مشاعر الغالبية العظمى منا. إننا لسنا مجتمعا أوروبيا أو أمريكيا يا سادة، بل مجتمع له خصوصيته وله قيمه وتقاليده التى يجب أن تراعى!! وهو فوق ذلك مجتمع نام يجب أن يكون على رأس أهداف أجهزة دعايته التركيز على كل ما هو ضرورى والتغاضى عن كل ما هو عرضى وليس الإعلان عنه!!

إن هذا الوعى لا يمكن أن يقدمه أبداً ذلك الصنف من المذيعين والمذيعات الذين نحس أمامهم أنهم ليسوا منا ولسنا منهم؛ بدءً مما يلبسونه واللغة الركيكة التى يتحدثونها، وانتهاءً بما يقدمونه من برامج لا صلة لمعظمها بما يعيشه مجتمعنا من مشكلات ثقافية وحضارية واقتصادية طاحنة أخذت بخناقه؛ إن

المسئولين عن التليفزيون لا يهمهم فيما يبدو حينما يختارون هؤلاء إلا أشكالهم أو أشكالهن وغير ذلك من أمور شكلية دون التركيز على المضمون الفكرى لهؤلاء المذيعين. إن المذيعة ليست عارضة أزياء بل هى فى المقام الأول والأخير عارضة أفكار، تناقش هذا وتحاور ذاك، وتقابل ذلك، تعرض كتابا، أو تقرأ شعراً، تنقد فكرة أو تقدم سهرة هادفة.. الخ. وكل ذلك لا يستطيعه إلا الدارسة، أو الدارس المثقف الواعى، وليس من قبيل المصادفة أن نجد أن أنجح البرامج التليفزيونية قدمها رجالا وسيدات من خارج التليفزيون سواء من الكتاب أو الصحفيين أو حتى من مذيعى الإذاعة الذين استعان بهم التليفزيون بعد نجاحهم فى الإذاعة، وهذا مما يبرهن على أهمية أن نفضل صاحب أو صاحبة الفكر السليم على صاحب أو صاحبة الشكل الجميل والصوت العذب الرخيم!.

إنه آن لنا أن نعى أن رسالة التليفزيون، لكونه قد أصبح أخطر الأجهزة الإعلامية، يجب أن تتغير نظرتنا لها؛ فبعد أن كانت نظرتنا له فى الماضى تتوقف عند اعتباره جهازاً ترفيهياً فى المقام الأول، يجب أن ننظر إليه الآن على أنه قد أصبح جهازاً تربوياً؛ فقد صار الصديق لأبنائنا منذ طفولتهم الأولى، أى أنه صار معلمهم الأول، ويملك عليهم التأثير بأكثر مما يملك الوالدان.

ولذلك فرسالته -فى اعتقادى- يجب أن تقوم على خدمة ثلاثة أهداف هى؛ التربية، والتعليم، والتهذيب. أما التربية، فهى تبدو فى التركيز فى برامج الأطفال على كل ما يغرس القيم الدينية والأخلاقية فى أطفالنا، وحينما أقول القيم الدينية والأخلاقية أعنى القيم النابعة من ديننا الحنيف لا القيم الواردة عبر برامج نستوردها لأطفالنا فنربيهم على قيم وتقاليد غربية مهلهلة أشرنا لخطورتها

من قبل، إذ يجب أن يوجه معظم ما ينفق من أموال على شراء هذه البرامج إلى إنتاج برامج مصرية - عربية أصيلة، فيربى النشء على قيم وعادات بلده، فينشأ متصالحا مع بيئته محبا لقيمها ومبادئها. وهنا فقط ستختفى تلك المظاهر التى نشاهدها من تمرد الأبناء ورفضهم لعاداتنا وتقاليدنا والجرى وراء تقليد شباب الغرب فى أسوأ ما فيه.

أما عن التعليم، فلا أقصد به مجرد ما يسميه التليفزيون البرامج التعليمية التى هى مجرد امتداد لنظامنا التعليمى الفاشل الذى يعتمد على حشو مخ الطالب بالمعلومات ليحفظها، ومن ثم يستطيع إفراغها فى أوراق الامتحان أخر العام، فيحصل على النجاح، وينساها بعد ذلك وكأن شيئا لم يكن!!. إنما أقصد بالتعليم هنا، غرس المنهج العلمى فى التفكير وتربية العقل المصرى على حب الاستطلاع وحرية التعبير وحرية النقد وحرية الإبداع وموضوعية الأحكام، أما عدا ذلك فسيكون تحصيله أمراً سهلاً وميسوراً، فالمعلومات فى الكتب ويستطيع أى إنسان يعرف مبادئ القراءة وتربى بتلك العقلية العلمية، الحصول عليها والاحتفاظ بها. ولنعلم أن هذا هو ما يفعله الغربيون -ويا ليتنا نتعلم منهم ذلك فقط- فى أنظمتهم التعليمية؛ فهم لا يعلمون الأبناء الاحتفاظ بالمعلومات ورصها فى العقول دون فهم أو وعى، إنما يعلمونهم طريقة التفكير العلمى الصحيح ومنهج للتعامل مع المشكلات المختلفة فى موضوع تخصصهم مع إعطائهم النماذج المتعددة على ذلك.

أما التهذيب؛ فأقصد به تهذيب النفس عن طريق تربيتها على تذوق الفنون الراقية؛ كالموسيقى والشعر وغيرهما من الفنون التى تساهم فى إقامة

التعادل بين جفاف المنهج العقلى العلمى فى التفكير، وبين الانخراط فى تلبية مطالب الجسم المادية. وهنا يكون دور التليفزيون التربوى -التعليمى- الترفيهى متكاملاً؛ فليس الترفيه إذن -كما نفهمه خطأ عادة- مرادفا للهو، إنما هو ذلك التهذيب الذى يتمثل فى برامج وأفلام ومسلسلات تهدف إلى إقامة ذلك التوازن غير المخل، فلا نخاطب فى الإنسان أحط عواطفه وأهوائه، كما لا نكتفى بمخاطبة عقله فقط.

ومما سبق يبدو أن التليفزيون أو أى جهاز إعلامى لا يجب أن يقف وحده وكأنه جزيرة منعزلة لا علاقة لها بغيرها، بل إن الترابط والتنسيق ضرورى بين المسئولين عن أجهزة الإعلام وبين كل من أجهزة الثقافة والتربية والتعليم سواء العام أو الخاص، فرسالتهم كما اتضح من قبل رسالة واحدة تتجمع خيوطها لتؤثر فى عقل الإنسان المصرى، ولذلك فالفصل بين تلك الأجهزة ووزاراتها إن جاز فى الإدارة، فلا يجوز فى التخطيط وتحقيق الأهداف، فالهدف لهم جميعا يجب أن يكون واحداً، وهو إعادة بناء الإنسان المصرى كعقل واعى مثقف، وكعامل منتج خلاق، محب لبلاده ولقيمها ولعاداتها الأصيلة الإيجابية.

٢٣

أسس النهضة العربية الحديثة عند زكى نجيب محمود

يخطئ من يظن أن الدكتور زكى نجيب محمود قد مات، فأصحاب الفكر من أمثاله لا يموتون؛ فالمفكر الذى رحل عن دنيانا الفانية بجسده ترك لنا فكره فى مؤلفاته حيا نابضا بالحياة، وإذا لم تكونوا مصدقىّ فاسألوا أنفسكم مَنْ منا لا يعرف سقراط أو أفلاطون أو أرسطو، ومن منا لم يردد اسم أحد هؤلاء فى حياته مرة بل ومرات عديدة رغم أن آلاف السنين تفصل بيننا وبينهم!!

إن المفكرين من طراز زكى نجيب محمود من أصحاب الرسالات الفكرية لا تنساهم مجتمعاتهم ولا تنساهم البشرية، فهم قادة التنوير ورسل الإصلاح العقلى فى أممهم، قد يختلف الناس معهم ومع أفكارهم لكنهم لا ينسون أبدا هذه الأفكار التى أضاءت أمامهم سبل التفكير الحر فى مواجهة مشاكل حياتهم وكيفية تطوير مجتمعهم.

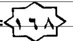
لم يكن د. زكى نجيب محمود مفكراً عادياً أو أديباً موهوباً أو أستاذا جامعيا شهيرا مرموقا له تلاميذه والمعجبين به فقط، بل كان صاحب رسالة فكرية استطاع رسم معالمها وأصر على توصيلها للناس على

مدار حياته كلها بشتى الوسائل، وكم كانت حياته الفكرية خصبة وعميقة الجذور وكثيرة الاتجاهات!

وإذا ما أردنا تلخيصا لهذه الرسالة الفكرية لراحلنا العظيم، فلن نجد أكثر من كلمتين اثنتين كانتا تمثلان مركز الدائرة فى فكره وكتاباته هما: العقل والعلم. إن العقل والعلم والدعوة إليهما فى فكرنا العربى المعاصر كانا محور فلسفته طيلة حياته ومنذ تفتحت قريحته الفكرية منذ أوائل هذا القرن؛ لقد أدرك زكى نجيب محمود بعقله الواعى وبصيرته الفكرية النافذة أن نهضتنا العربية الحديثة لن تقوم إلا على هذين الأساسين.

لقد أكد مفكرنا على أننا باستخدام العقل التحليلى الواعى وإعماله فى كل ما يدور حولنا نستطيع أن نتجاوز كل عيوبنا الفكرية وأن نتغلب على كل أسباب الجمود والتخلف الذى نعانيه؛ إذ أن كل ما ينقصنا من هذا الجانب هو التغلب على الأهواء والعواطف والانفعالات التى هى المحرك الأكبر لنا والمتحكم الأعظم فى كل ما نقوم به، أو فى أى قرار نتخذه سواء كان قرارا شخصيا أو كان قرارا مصيريا يتعلق بمستقبل المجتمع والأمة ككل!!

إن إعمال العقل -فى نظر زكى نجيب محمود- يعنى ببساطة شديدة ترسيخ التفكير الموضوعى لدى الإنسان العربى. وقد ألح د. زكى على ذلك فى كل ما كتب سواء فى كتبه أو مقالاته. فقد حاول مفكرنا جاهدا فى دراساته المعمقة خاصة فى "تجديد الفكر العربى" وفى "المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى" أن "يؤصل" فينا ولدينا هذا التفكير الموضوعى وأن "يعصره" فينا ولدينا كذلك. فماذا نعنى "بالتأصيل" و"التعصير"؟



إن التأصيل هنا يعنى بيان أن الإنسان العربى لم يكن طيلة حياته كما يشاع عنه لدى المستشرقين والمغرضين غائب الوعى مغيب العقل، بل كان حاد البصيرة العقلية، قادر على النقد والتجاوز وصنع الفكر المستقل وصاحب فلسفات عقلية متميزة وأصيلة.

وقد أوضح د. زكى نجيب ذلك فى "المعقول واللامعقول" حينما أكد على أن العقل والوجدان كانا طريقين معرفيين مستخدمين معا فى تراثنا الفكرى العربى-الإسلامى ولم يكن أحدهما يختلط بالأخر فى عقلية الإنسان العربى كما هو حادث بيننا الآن للأسف الشديد!

ولقد ضرب لنا د. زكى أمثلة عديدة على ذلك من تراثنا الفكرى، ولعل أشهر هذه الأمثلة يبدو من حديثه عن الإمام الغزالى - الذى لا يزال الكثيرون من المتخصصين فى الفلسفة الإسلامية على امتداد عالمنا العربى يتصورون أنه مجرد متصوف أو متكلم أو فقيه -فقد درسه د. زكى نجيب دراسة مستفيضة وكشف عن منهجه العقلى الفلسفى الذى يقوم على خطوتين أساسيتين هما: الشك والنقد من جانب، والأخذ بما يتفق مع العقل من جانب أخر، وأوضح أن الغزالى بهذا المنهج الشكى العقلى قد سبق فرنسيس بيكون وديكارت وهما فيلسوفا أوروبا الشهيرين اللذان كانا سببا مباشرا فى النهضة الفكرية والحضارية لأوروبا فى مطلع العصر الحديث!

لقد كشف د. زكى نجيب النقاب وأزال الصدأ عن عبارات لو حفظناها عن الغزالى وطبقناها لتغيرت حياتنا العقلية الآن وصرنا من العقلانيين فى تفكيرنا

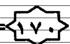
وفى تنظيم شئون حياتنا ولخرجنا من قمقم الجمود والتخلف الفكرى الذى نعانى منه. وتأملوا جيدا إحدى هذه العبارات للغزالى من كتابه "ميزان العمل":

"إن الشكوك هى الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال".

لقد أرسى الغزالى بهذه العبارة أسس المنهج الشكى النقدى العقلى فى تجربته الفكرية الفريدة التى قصها علينا فى "المنقذ من الضلال" والتى لم تتعارض فيها هذه الدعوة إلى الأخذ بالشك والتحليل والنقد كأسس للفهم العقلى الذى يخرجنا من ظلمات الجهالة إلى نور المعرفة واليقين، مع دعوة الغزالى الشهيرة أيضا إلى إعطاء الوجدان دوره فى معرفة الحق سبحانه وتعالى بذلك "النور الذى يقذفه الله فى القلب"؛ فالأخذ بالمنهج العقلى هو الطريق الصحيح للنظر فى كل شئوننا الفكرية المتصلة بالحياة العملية، والأخذ بالحدس الصوفى (الوجدان) هو المنهج الأصلح لمعرفة الله سبحانه وتعالى والإيمان به.

ذلك مثال واحد على جانب "التأصيل" فى فكر زكى نجيب محمود، فلم يكن كما يدعى خصومه مجرد داعية من دعاة التغريب والنقل عن الغرب، بل حاول جاهداً أن يكشف بأمانة علمية نادرة عن أننا أمة تملك من الفكر العقلى تراثا ضخما يمكننا استلهامه والأخذ عنه، وعن أننا لو عقدنا العزم وأيقظنا الإرادة نستطيع أن نفكر بطريقة تحليلية عقلية نقدية كما كان شأن الأجداد.

أما جانب "تعصير" الإنسان العربى أو جعله معاصرا، فقد أعطى له د.



زكى نجيب محمود جل اهتمامه فى آلاف من الصفحات التى كتبها سواء فى مؤلفاته العلمية الرصينة بدءاً من "خرافة الميتافيزيقا" أو ما سماه بعد ذلك "موقف من الميتافيزيقا" و "نحو فلسفة علمية" إلى مقالاته فى كبرى المجلات والصحف العربية.

إن "العلم" والأخذ بمنهجه والتعامل مع "منتوجاته" هو طريقنا الذهبى فى نظره لدخولنا عصر القرن العشرين؛ فثقافة العصر وحضارة العصر دعامتها الأساسية هى "العلم". لقد ركز د. زكى نجيب محمود طيلة حياته وفى كل ما كتب على نقد الإنسان العربى المعاصر لرفضه التعامل مع العصر ورغبته الملحة للأسف فى العودة إلى الوراء، إلى الماضى والتشبث به وكأنه يمكن أن يعود بحذافيره!! كما ركز فى نفس الوقت على أن الأخذ بأسباب العلم وطرق التفكير العلمى الوضعى ضرورة من ضرورات العصر التى تمثل تحديا للإنسان العربى تلخصها العبارة الشهيرة "نكون أو لا نكون"؛ فإذا أردنا أن "نكون" فى هذا العصر بمعنى أن يكون لنا وجودنا على الخريطة الحضارية للعالم المعاصر فليس أمامنا إلا الأخذ بنمط التفكير العلمى فى حياتنا الفكرية والعملية على حد سواء.

وكم حاول د. زكى جاهداً أن يبين لنا أنه لا تعارض بين أن نكون علميين وموضوعيين فى تفكيرنا وفى حياتنا العملية، وبين أن نكون متدينين محافظين على تقاليدنا الاجتماعية والأخلاقية، ولكم قال فى مقالاته وندواته "إن نهضتنا المعاصرة ينبغى أن تكون دعامتها: العلم والعمل والعقيدة الدينية". ومع كل ذلك، فقد ذهبت كلماته هباء فى هذا الصدد من كثرة ما أسئ فهمه لدرجة أن أصابه اليأس وقال فى إحدى مقالاته أنه كاد أن يكسر مغزله أى كاد

أن يتوقف عن الكتابة لذهاب دعوته إلى "العلم" و"العقل" أدراج الرياح وإساءة فهمه من قبل نقاده!

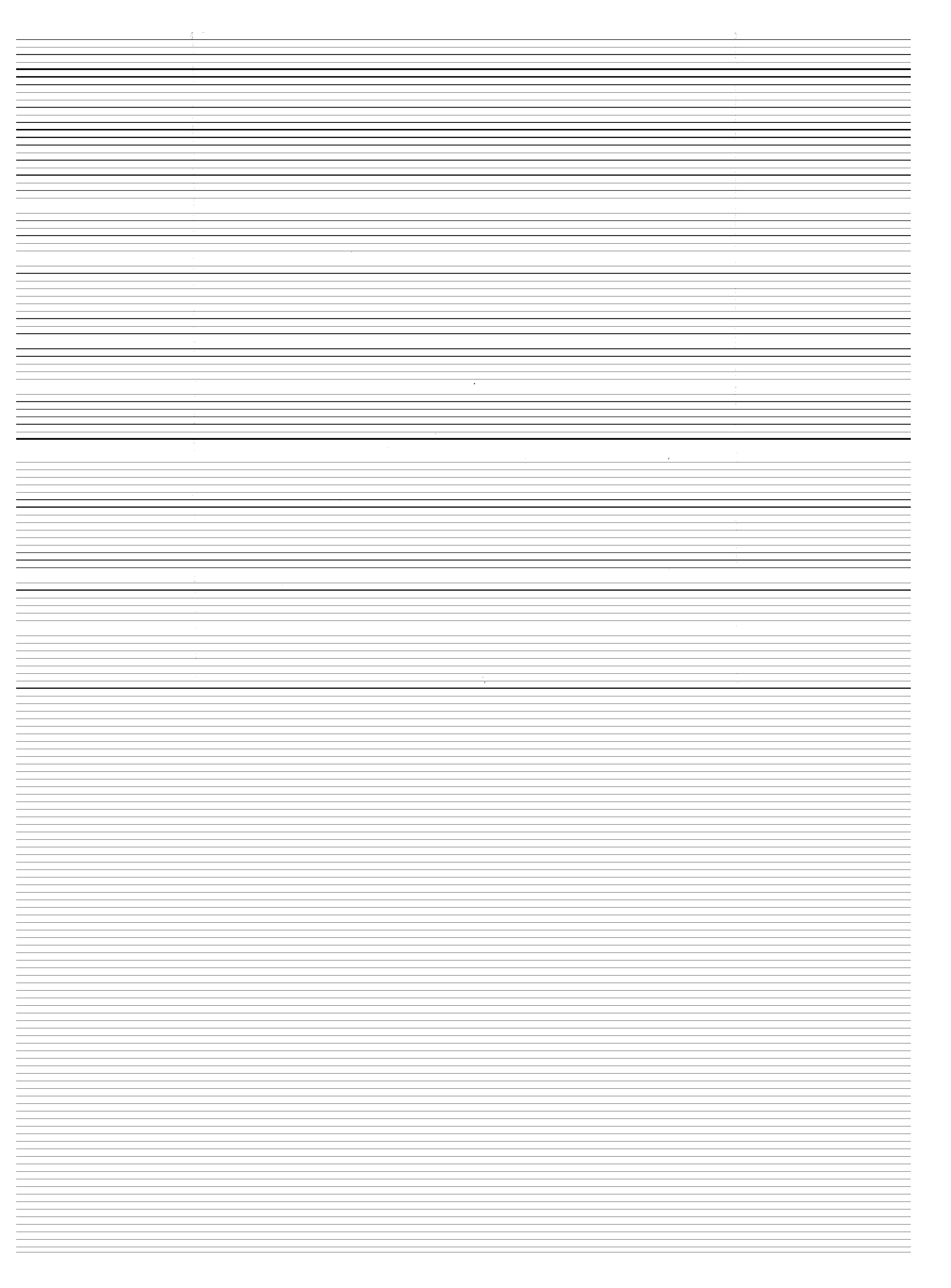
لقد كثرت أمامه معاول الهدم والتدمير وكثر دعاة التخلف والجمود لدرجة أصابته باليأس والقنوط الشديدين، لكنه سرعان ما عاد إلى معركته الفكرية فى تحد غريب ليؤكد صلابة المفكر وإيمانه برسالته...

وإن نسيت لا أنسى يوم دعوناه حينما كنت مشرفا على اللجنة الثقافية بكلية الآداب - جامعة القاهرة إلى ندوة فكرية مشهودة أعقبت مقالاته الغاضبة التى هاجم فيها أحد الدعاة وكان الداعية قد قال فى ندوة تليفزيونية "أن على طالبة الطب ألا تطلع على جثة رجل ميت وإن أرادت أن تتعلم تشريح جثته فليكن ذلك فى الظلام!!". وقد هاجمه د. زكى بشدة أعادت إلى الأذهان يومها جرأة المفكر الشاب فى وقوفه أمام دعاة التخلف وإساءة الفهم لشئون "الدين" و"الدنيا"! يومها كانت القاعة الضخمة التى سيلقى فيها د. زكى محاضرته شديدة الزحام لدرجة أن عشرات من الحضور لم يجدوا مكانا ليقفوا فيه داخل القاعة فتزاحموا خارجها، وكان كثيرون من هؤلاء من أتباع ذلك الداعية وأنصاره، وقلت له: يا أستاذنا ربما يثار هذا الموضوع بين أسئلة الطلاب، وقد يحدث ما لا يحمد عقباه إن أجبت على أسئلة بشأنه داخل القاعة! فكان رده الحاسم: أنا جاهز للرد على هؤلاء.. وما جئت إلا لكى أوضح لأبنائى الطلاب ما يمكن أن يكون قد غاب عن أفهامهم فى هذا الموضوع أو غيره!

هذا جانب من صلابة المفكر صاحب الرسالة يكشف عن إيمانه الشديد

برسالته التنويرية وقدرته على مواجهة أعدائه بالحجة والبرهان. رحم الله معلمنا وأستاذنا د. زكى نجيب محمود الذى كان يؤمن بأن الإسلام دين العقل والعلم، وبأن آفة المسلمين الحقيقية هى أن الكثيرين منهم لا يفهمون دينهم حق الفهم، كما لا يفهمون تراثهم الفهم الصحيح ولا يقرأونه القراءة الواعية المدققة الباحثة عما يفيدنا فى حياتنا المعاصرة، وكم كان يتعجب من تلك الأيدى الخفية التى تعبث بتراثنا الفكرى فلا تخرج منه إلا كل "غث" فى الوقت الذى تتغاضى عن كل "ثمين" نفيس!!

رحم الله مفكرنا الكبير الذى غاب عنا بجسده، لكنه بأفكاره ورسالته التنويرية باق إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وكم ستزداد قيمة أفكاره مع مرور الأيام والأعوام، وكم سنكتشف إذا ما أعدنا قراءته بوعى وعقل متفتح أننا قد فقدنا قيمة فكرية نادرة وعقلية فلسفية فذة لو كانت لدى أمة أخرى غير أمتنا العربية لاحتفت به أيما احتفاء ولكرمته فى حياته وبعد مماته أعظم التكريم، وأقامت الندوات والمؤتمرات الفكرية لدراسة فلسفته ونشرها على الناس، وبثت فى الناس الوعى بآرائه وضرورة الاستفادة منها.. فهل نحن فاعلون ذلك؟! وخاصة أننا فى هذه الأيام بالذات أحوج ما نكون إلى إعمال الفكر وإمعان النظر فى آراء د. زكى نجيب محمود التنويرية، أحوج ما نكون -ونحن فى عصر ساد فيه الإظلام والجهالة والجمود- إلى أن نتمثل دعوته إلى التمسك بالعقلانية فى التفكير، وبالموضوعية العلمية فى كل نواحى حياتنا العملية والعلمية وهى دعائم النهضة العربية التى نطمح إليها فى حاضرنا ومستقبلنا!





طريقنا إلى الحرية ...

(١)

◙ د. زكى نجيب يحدد عوائق نهضتنا المنشودة.. ◙

أحيا د. أحمد عتمان الطريقة الأفلاطونية فى الكتابة الفلسفية بتلك المحاورة الهامة التى جرت بينه وبين فيلسوف العرب الأول فى هذا العصر الدكتور زكى نجيب محمود فى كتاب طريف فى موضوعه ومنهجه، عظيم الفائدة لقارئه، هو كتاب "طريقنا إلى الحرية". فلقد نجح د. عتمان بطريقته الذكية فى إلقاء الأسئلة وبصبره على تلقى الإجابات كاملة من محاوره أن يستخلص عصارة فكر زكى نجيب محمود وأن يقدم لقرائه خلاصة ما كتبه فى مؤلفاته، والجديد الذى لم يتطرق إليه فى تلك المؤلفات رغم كثرتها وتنوعها.

ولا شك أن د. عتمان -وهو غير متخصص فى الفلسفة- قد بذل جهدا مضاعفا فى إجراء هذه المحاورة مع فيلسوفنا الكبير حتى أمكنه مناقشته فى أدق التفاصيل الفلسفية وفى قضايا الفكر العربى المعاصر، وأن يُخرج لنا هذه الوجبة الفكرية الدسمة.

والحقيقة أن ما دفعنى إلى الكتابة عن هذا الكتاب

ليس الإشادة به أو الإشادة بصاحبه فقط، بل لألفت انتباه الدارسين والمهتمين بفكر زكى نجيب محمود إلى أن هذا الكتاب قد كشف عن جوانب جديدة لم يتطرق إليها الرجل فى مؤلفاته، كما أنه قد ألقى الضوء الكاشف على قضايا هامة تعرض لها فى مؤلفاته بصورة عرضية.

فقد سئل مفكرنا مثلا عما يضايقه فى حياتنا الثقافية فقال "أننا لم نصل بعد إلى تشكيل رؤية سليمة وقوية ومنتجة؛ ففى دنيا الثقافة لسنا إلا مستهلكين لما نستورده من الخارج، وكل نتاجنا الثقافى لا تفرزه رؤية إيمانية فى قلوبنا وعقولنا لأننا نفصل بين النظرية والتطبيق أى ما يحدث فى الواقع. الجنس الآسيوى الأصفر نجح وتفوق لأنه أخذ العلم بقلبه ولم يشعر أنه مفروض عليه. أما نحن فنأخذ العلم مجبرين ونخجل من أننا نأخذه ونزعم أن لدينا علماء".

وقد شخص د. زكى فى هذه السطور القليل آفة حياتنا الثقافية فى عمومها، كما أوضح طريق العلاج الذى لا يمكن أن يكون إلا إذا أزلنا ذلك الفصل المصطنع بين النظرية والتطبيق، واستفدنا من كل إنتاجنا البحثى النظرى فى حياتنا العملية، وأخذنا نتاج العلم الغربى مأخذ الجد محاولين الاستفادة منه أقصى استفادة دون تردد أو خجل. وقد تحدث د. زكى نجيب محمود عن أكثر الحواجز وعورة فى وجه النهضة العربية المنشودة فقال بصراحة ووضوح أنها "التسلط والنفوذ واحتلالهما مركز القيمة العليا فى حياتنا.. فالقيمة الأولى فى مجتمعاتنا العربية هى لمن فى يده السلطة وتتبعها أية قيمة أخرى مهما كانت بما فى ذلك الدين نفسه". وقد ضرب على ذلك مثلا من حياتنا الثقافية فروى أنه من المُضحك المبكى أنه فى برنامج تليفزيونى

مصرى إبان فترة سابقة كان هناك برنامج دينى شائع يتجادل فيه رجلان من رجال الدين واختلفا فى الندوة على رأى فلما خشى أحدهما -وهو الأبرع والأفصح- أن يخسر الجدل أمام خصمه فى ندوة مذاعة على الناس قال له: "لكن هذا الرأى ورد فى الميثاق الوطنى" وكأن المساس بالميثاق الوطنى أى بالسلطة السياسية أخطر من المساس بالدين فسكت الآخر تماما!

وهناك حاجزان آخران رصدهما مفكرنا يقفان عائقا أمام نهضتنا العربية المنشودة هما: **أولاً**: عدم القدرة على خلق الروح العلمية كجزء عضوى فى رؤيتنا للأشياء بحيث يتعود الناس جميعا عن طريق التدريب على رد النتائج إلى أسبابها الحقيقية. فنحن لا نزال بعيدون عن تطبيق هذه الروح العلمية فى حياتنا الثقافية؛ فإن رد أحدنا شفاء المريض إلى مهارة طبيبه المُعالج قال له آخر إن الشافى هو الله! إن هذا المنحى من التفكير يعطل على نطاق واسع تفكيرنا العلمى؛ إذ لابد من التفريق أو التمييز -فى المثال السابق- بين الفعل والمفعول، فالطبيب يُعنى بالمرض أى بالمفعول أما الفعل نفسه فهو من شأن الله سبحانه وتعالى خالق كل شىء. **وثانيا**: القصور الواضح فى نظامنا التعليمى فالدارس فى مدارسنا وكلياتنا يخرج بمادة علمية يحفظها عن ظهر قلب بعد أن يسلخها من منهجها. وقد يجيد فى نطاق المادة التى يحفظها ولكن بما أنه لا يمتلك المنهج العلمى فلا أمل فى أن يخرج من دائرة تخصصه بأى منهج ينفذه فى أى مجال آخر من مجالات الحياة كالسياسة أو الحرب. فنحن نفتقد روح الابتكار ومن المطلوب أن يستقل كل شخص بفرديته ومن مجموع هذه الشخصيات المستقلة نكون جميعا مجتمعا من المستقلين.

إن الداعين إلى الاستقلال الفكرى والعلمى عن الغرب لابد أن يعوا أننا لكى نرفض التبعية للغرب لابد أن نشاركهم فى الابتكار والإنتاج المبدع. تلك هى تأشيرة الدخول إلى عصر العلم التى لم تتوافر لنا بعد.

(٢)

 معنى الحرية الحقيقية

لقد كان من أهم الموضوعات التى تناولتها محاورة د. عتمان مع مفكرنا الكبير د. زكى نجيب محمود، هو الحوار حول الحرية: معناها وكيف نحققها فى واقعنا العربى المعاصر؟! وقد بدأ د. زكى شرح مفهومه عن الحرية من التمييز بين التحرر والحرية مؤكداً أننا جاهدنا كثيراً من أجل التحرر من القيود الخارجية وقد حققناها بالفعل بالاستقلال السياسى. لكننا لم نعى بعد الحرية بمعناها الصحيح؛ فالحرية بمعناها الصحيح هى "حرية من يعلم".

إن التحرر قد يكون للعبد الجاهل لأنك تكسر عنه القيد فإذا هو حر طليق، لكن الحرية لا تكون إلا لمن يعلم الميدان الذى يريد أن يكون حرا فيه. إن د. زكى يرى أن الحرية تكمن فى المعرفة، المعرفة بتفاصيل ما نريد أن نكون فيه أحرارا. فالحرية إذن تنبع من داخل من يبغى الحرية؛ فإن أردت أن تكون حرا فما عليك إلا أن تبدأ فورا بمعرفة الميادين المختلفة للحرية وجوانب الميدان الذى تريد أن تحقق حريتك فيه. وعلى وجه العموم فإن "حرية الحياة لشعب ما تكون مرهونة بمقدار ما اكتسب من معرفة أو علوم تنير أمام أفراده الطريق، طريق السلوك الفعلى فى الميادين المختلفة. وإذا توافرت للمجتمع مجموعات

من العلماء والعارفين واختصت كل منها فى فرع من فروع العلم والمعرفة إلى حد تمتعهما بالحرية فى هذا الفرع حتى تنير الآخرين فى كل ما يتصل به، فعندئذ تنضم هذه الحريات الفرعية فى التخصصات المختلفة بعضها إلى بعض لتشكل فى النهاية حرية الشعب بأجمل معانيها وأجمل صورها".

ولو طبقنا هذا المفهوم المعرفى للحرية على مجتمعنا العربى المعاصر لوجدنا مجتمعات تحررت أراضيها من المستعمر الخارجي، لكن أفرادها لم يتحرروا بعد من قيود ذلك المستعمر؛ فشعوبنا العربية -وكذلك معظم بلاد ما يسمى بالعالم الثالث- قد ظفرت باستقلالها ممن كان يستعمرها، فهى قد تحررت ظاهريا من قيود المستعمر لكنها لا تزال رهينة إرادته بمقدار ما تجهل كيف تدير حياتها بنفسها من أصغر شئون الحياة إلى أكبرها!

وبالطبع فإننا لن نكون أحرارا حقا إلا إذا امتلكنا إرادة الحرية، وإرادة الحرية لا يمتلكها إلا من امتلك العزيمة والإصرار على امتلاك ناصية العلم والمعرفة بكل علوم العصر ليس فى مجال العلوم الطبيعية أو الرياضية وحدها، بل أيضا فى مجال علوم السياسة والاقتصاد والإلكترونيات.. الخ.. ليس المقصود بالمعرفة هنا، المعرفة النظرية وحدها! فكم لدينا من علماء يعرفون نظريا أدق التفاصيل النظرية فى العلوم التى تخصصوا فيها! بل إن المقصود هو تلك المعرفة النظرية التى تنسرب إلى حياتنا العملية فى مختلف الميادين، فيكون التقدم المنشود فى كل مجالات الحياة قائما على تلك المعارف النظرية التى دخلت إلى مجالاتها التطبيقية بانتظام ودقة ومن خلال أبحاث علمية نحرص على إنتاجها وتوظيف نتائجها فى مجالات الحياة المختلفة.

إن حرية الإنسان العربى إزاء العصر الذى يعيش فيه إنما تكون باستيعاب أفكار هذا العصر واستيعاب هذه الأفكار لا يعنى حفظها والقدرة على ترديدها، وإنما يعنى أن يتشربها الإنسان تشرباً إبداعياً. بحيث يكون هناك -على حد تعبير د. زكى- معاناة من يعيش الفكرة سواء أدى ذلك إلى قبولها أو إلى رفضها أو إلى تعديلها لتلائم بيئته وواقعه. ولا فرق عند فيلسوفنا بين الميادين المختلفة للحرية، فسواء كانت حرية سياسية أو أخلاقية اجتماعية أو علمية؛ ففى كل الميادين أنت حر بمقدار ما تعرف فى ذلك الميدان معرفة الخبير الواثق بما يعرف.

وبالطبع فإنه إذا كانت الحرية هى المعرفة وكانت المعرفة البشرية محدودة بطبيعتها فهذا يعنى منطقيا أن الحرية لا يمكن أن تنقلب أبدا إلى فوضى أيا كان ميدانها؛ ففى ملعب كرة القدم مثلا هناك خطوط بيضاء تحدد أين وكيف للكرة أن تتحرك وفق قواعد اللعبة، واللاعب حر فى أن يقذف الكرة حيثما شاء وكيف شاء طالما حافظ على قوانين اللعب ولم يتجاوز حدود الملعب. ولنأخذ مثلا آخر بحريتك فى استخدام اللغة؛ فالمفردات اللغوية موجودة فى المعاجم، ومعروف معظمها لدى الجميع. ولك كإنسان تتكلم هذه اللغة مطلق الحرية فى أن تكون من هذه المفردات جُملا تخاطب بها سواك خلال أى نقاش أو حوار على شرط أن تقف عند حد فى استخدامك للغة حتى من حيث الشكل، وأن تخضع لبضعة قواعد أو قوانين فى اللغة نفسها، فضلا عن ضرورة مراعاة القوانين والأعراف الخلقية السائدة فى المجتمع فيما يخص مخاطبة الفرد لسواه. فالحرية إذن مرتبطة بمعرفة الميدان الذى أنا حر فيه بشرط أن أقف عند حدود ما ينفع وما لا يضر الآخرين.

(٣)

▣ مفهوم "السياسة" عند زكى نجيب محمود ▣

كان الحديث عن السياسة: مفهومها وواقعها ومستقبلها فى العالم العربى من أهم الجوانب التى نجح د. عثمان فى إثارتها فى حواره مع د. زكى نجيب محمود. فقد كشف مفكرنا عن مفهومه العلمى - العملى للسياسة حينما ربط بينها وبين المعرفة والتخصص؛ فالسياسة لا يكون لها معنى فى نظره إلا "حينما تكون فى رسم الخطط أو التخطيط للإنسان العادى فى شئون حياته داخل بلده أو خارجها. فهناك مشكلات يمكن مواجهتها داخليا، وهناك مشكلات تحتاج أو تتطلب الاتصال بالخارج. وفى كل المجالات ينبغى أن يكون صاحب الرأى هو صاحب المعرفة".

فالسياسة إذن هى حاصل سياسات جزئية أو خطط إنتاجية لما ينبغى أن يحدث أو يعمل به فى مجالات الحياة المختلفة زراعية كانت أو صناعية أو تعليمية.. الخ. والسياسيون (أو الوزراء) ينبغى أن يكونوا مجموعة من المتخصصين فى هذه المجالات المختلفة، يتعددون بتعدد المجالات التى نريد التخطيط لها. إن السياسة ليست فقط كما يفهمها عامة الناس مجرد معرفة كيفية التعامل مع أمريكا أو روسيا أو مع العالم الخارجى عموما، وإنما هى معرفة كيفية التعامل مع المشكلات المختلفة التى تواجه الناس فى حياتهم العادية سواء داخل دولتهم أو خارجها. فإذا ما أردنا مثلا تشكيل لجنة سياسية فى قرية من القرى، فالمفروض أن تشتمل هذه اللجنة على من يستطيعون حل

المشكلات التى تواجهها هذه القرية مثل تحسين نظام الرى أو زيادة المحاصيل الزراعية أو تنظيم العلاقات الاجتماعية.. الخ. إن السياسة بمفهومها الواسع إنما هى تنظيم لحياة الناس وعلاقتهم بعضهم ببعض فى شتى المجالات.

ولو أخذنا بهذا المفهوم الذى يطرحه د. زكى نجيب للسياسة ستصبح السياسة فى نهاية الأمر علما يستفيد من العلوم الأخرى -كما قال أفلاطون قديما فى محاورة "السياسى"- ويوظفها لصالح المجتمع بشرط أن يكون هؤلاء العلماء الذين تخصصوا فى تلك العلوم الأخرى هم أصحاب القرار شريطة أن يرسموا الخطط اللازمة للوصول إلى تحقيق الأهداف الوطنية والقومية. وإذا ما أضفنا إلى علم العلماء فى مختلف التخصصات التى تحتاجها الدولة لحل مشاكل مواطنيها الداخلية أو الخارجية، الدين والعقيدة والتاريخ لعرف الشعب كيف يصون هدفه ويحقق حلمه مستلهما دينه وعقيدته وتاريخه.

ويشخص د. زكى بعد ذلك مشكلتنا فى دول العالم الثالث حينما يقول أن الوزراء عندنا حتى إذا توافر لديهم المجلس الاستشارى المكون من المتخصصين فهم لا يأخذون بما يراه هؤلاء العلماء المتخصصون، "إن معظم الوزراء فى دول العالم دكاتره أى علماء بالاسم فقط ومن ثم فهم لا يأخذون القرار من أولى العلم"!!. بينما فى الدول الأوروبية هناك مؤسسات علمية تنظم العمل السياسى؛ فالوزير ليس بالضرورة عالما بأمور وزارته من حيث تخصصه ودراساته، ولكنه لا يأخذ قراراً دون أخذ رأى مستشاريه من العلماء المتخصصين.



وقد تطرق الحديث بين المتحاورين إلى موضوع علاقة الفكر بالسياسة؛ فقد تساءل د. عثمان عن دور المفكرين فى المجتمع السياسى وعما ينبغى أن تكون عليه علاقة الفكر بالسياسة؟! وأجاب د. زكى نجيب بأنه "ينبغى أن يكون هناك مفكر يوضح الطريق، يهدى وينير ما هو غامض ثم يأتى السياسى ليطبق هذه الأفكار ويضعها فى الأوعية العلمية والسليمة لأن السياسى يملك الإرادة القوية والسلطة التنفيذية". إن هذا هو ما يحدث دائما فى الدول الغربية، بينما فى دول العالم الثالث فالأوضاع مقلوبة؛" فالسياسى هو صاحب الإرادة والسلطة والفكرة وهو الذى يملى الفكرة على المفكرين فينفذون فكرته وآراءه ويطبقون نظرية الزعيم؛ فالحاكم يأخذ مثلا انطباعات ما عن الاشتراكية ثم يرغم الصحفيين والمفكرين أن يجندوا أنفسهم لهذه الفكرة!! وهذا أمر غير معقول ولا مقبول!.

وليس أصدق من هذا الكلام المباشر الصريح توصيفا لواقعنا السياسى العربى فى علاقة المفكرين والمثقفين بالسلطة السياسية. وأعتقد أنه قد آن أوان تصحيح هذه الأوضاع المقلوبة خاصة ونحن على أعتاب ألفية جديدة وقرن جديد. ولا شك أن هذا التصحيح ينبغى أن يبدأ من المثقف الواعى الفاهم لدوره القيادى فى توجيه أمته نحو مستقبل أفضل بشرط أن يتعالى على تحقيق بعض مصالحه الشخصية فى سبيل تحقيق المصلحة العامة وفى سبيل المبدأ الأسمى الذى يتمسك به ويدعو إليه. ولا شك أن السلطة السياسية أيا كان موقعها يهمها -إذا ما كانت سلطة وطنية نزيهة- أن تقوم بدورها فى تنفيذ ما تمليه عليها إرادة الأمة عبر فكر مفكريها وآراء مثقفيها.

(٤)

◙ زكى نجيب محمود يؤيد فكرة "القومية العربية" ◙

يختتم د. عتمان حواره مع د. زكى نجيب محمود فى كتاب "طريقنا إلى الحرية" بتساؤلات تنقل مفكرنا من التنظير الفلسفى لواقع الأمة العربية ومستقبلها الفكرى والسياسى والاجتماعى إلى طرح القضايا الأساسية المباشرة التى فرضت نفسها على أبناء الأمة العربية فى الفترة الأخيرة، مثل قضية حرب الخليج، وقضية الصراع العربى الإسرائيلى وأخيرا قضية الوحدة العربية.

وقد رد د. زكى نجيب على هذه التساؤلات محاولا كعادته أن يكون موضوعيا قدر طاقته. فقد تحدث عن حرب الخليج ووضعها فى إطار فلسفى عام عاد به إلى أفلاطون فيلسوف اليونان الشهير الذى وصف لنا الطاغية الذى لا تقوم حكومته غالبا إلا على تكوين جيش قوى يمكنه من شن الحروب على الجيران حتى يلهى شعبه عن مفاسده فى الداخل!. وحينما سئل د. زكى بصراحة عن موقفه من تلك الحرب لم يحدد موقفا واضحا وعلل ذلك بأنه لا يستطيع أن يوجه شعوره فى اتجاه واحد ويكون متأكدا أنه على صواب؛ فلو أنه اتجه بموقفه نحو معسكر الحلفاء المعادى لصدام حسين فى غزوه الكويت سيبدو وكأنه مع أمريكا وبالتالى مع إسرائيل. وعلى الجانب الآخر فهو لا يستطيع مطلقا أن يقف مع صدام حسين الذى أشعل هذه الحرب لأن هذا معناه أنه يقف مع الغطرسة والغرور والظلم والباطل. فكل الخيارات بالنسبة لذلك الموضوع ليست لا صائبة ولا خاطئة فهى ليست خيارات كاملة؛ إنها خيارات ناقصة فكل طرف لديه ما ينغص عليه اختياره وأى خيار إذن ليس فيه السلامة الكاملة!

بهذا التحليل الفلسفى العلمى واجه فيلسوفنا التساؤل الصريح عن موقفه من حرب الخليج ولم يتخذ موقفا عاطفيا مشبوبا مثلما فعل الجميع تقريبا. فالخيارات الناقصة كما قال لا تتيح لأحد أن يختار ويثق فى صحة اختياره!. إن هذا التحليل العلمى فى هذا الموقف الرهيب الذى أوقع الجميع فى فخ التسرع فى إصدار الأحكام لهو أبلغ مثال على تمسك د. زكى نجيب محمود بالمنهج العلمى فى النظر إلى الأمور مهما كانت فداحة المصاب وثقل الأعباء التى تلقى بظلالها على العقل التحليلى.

وهكذا كان موقفه من قضية الصراع العربى الإسرائيلى؛ فهو لم يشجب ولم يتشنج، بل أخذ فى شرح خلفيات القرار الشهير ٢٤٢ الذى وضعه آنذاك اللورد كارنجتون ولاقى القبول فى ذلك الوقت من قبل العرب وإسرائيل. وقال فى هذا التحليل أن طبيعة اللغة الإنجليزية من الممكن ألا تضع أداة التعريف قبل الكلمة ويكون معناها هذه الأرض أو أى أراض. أما فى اللغة الفرنسية فتوجد أداة التعريف قبل الكلمة. إن هذا القرار يدعو فى النهاية إلى تسليم الأرض المحتلة لأصحابها فى مقابل الأمان للإسرائيليين. وقد دعى مفكرنا إلى أن يتم ذلك وقال أنه يأمل أن تطبق قرارات الأمم المتحدة بالنسبة لفلسطين كما حدث فى حالة تحرير الكويت الشقيقة.

أما موقفه من الوحدة العربية والقومية العربية، فقد كان موقفا يؤكد عروبته الأصيلة وموضوعيته العلمية فى آن معا؛ ففى الوقت الذى يتغنى فيه البعض الآن بالشرق أوسطية وبضرورة أن نتناسى قضايا الوحدة العربية والقومية العربية لأنها قد أصبحت فى نظر هؤلاء قضايا وهمية مختلقة!!. فى هذا الوقت

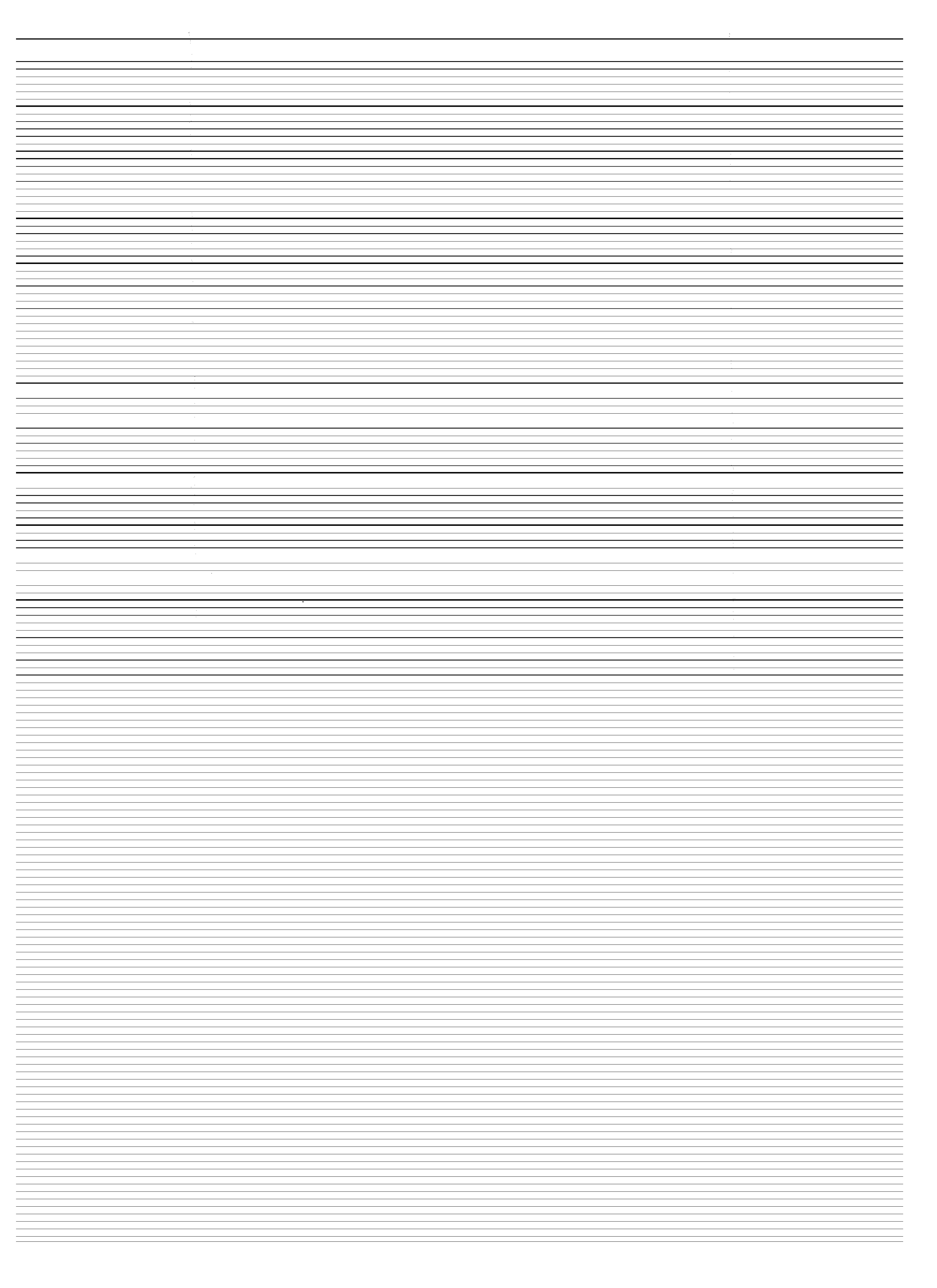
بالذات كان وعى فيلسوفنا بمصير أمته ومستقبلها عظيما حينما قال بكل تواضع "إن القومية العربية حقيقة وليست خدعة أو كذبة مختلقة أو ملفقة. أنا من الناس الذين لم يدركوا هذه الحقيقة الواضحة وهى أننى جزء من الأمة العربية إلا بعد تقدم السن. وعلى وجه التحديد أقول إننى إذا أنكرت أننى جزء من الأمة العربية فقد بترت ذراعا من جسدى، أصبحت إنسانا غير كامل. ينقصنى شىء عضوى.. فالأمة العربية إقليم له صفات طبيعية تربطه ببعضه البعض وتربط أفراده معا. وهذا لا يمنع أن يكون لكل جزء من هذا الإقليم سماته الخاصة. فحتى الأسرة فى القرية، كل أسرة لها طابعها، وبعد ذلك تأتى عموم القرية".

وقد عاد بنا د. زكى إلى حقائق التاريخ السابقة ليؤكد أن تلك الدعوة إلى الوحدة العربية الآن -رغم فشلنا فى تنفيذها على أرض الواقع- كانت حقيقة واقعة فيما مضى؛ فقد كان العربى عربيا على امتداد الساحة كلها، لم تكن هناك حواجز أو جوازات سفر، لذلك كثيرا ما نجد علماء وأدباء عربيا لا نستطيع أن نحدد بلدهم هل هو من مصر أم من العراق؟ إنك لتراه ينتقل فى كل البلاد بعلمه فيقابل الناس والعلماء فى كل البلدان.

ولقد تحلى د. زكى نجيب محمود بأكبر قدر من الموضوعية والإنصاف حينما قال فى نهاية حديثه عن هذا الموضوع إن "من الصدق أننا فى مصر لم نكن على وعى بالعروبة ولا بالقومية العربية قبل جمال عبد الناصر الذى بلا شك يعود إليه الفضل فى ذلك، فهو الذى وضع فى قلوبنا شيئا اسمه "القومية العربية" أى أننا نحن المصريين جزء لا يتجزأ من الأمة العربية. وبتحليل القومية العربية نجد أنها ضرورة ثقافية لابد منها.. ونرجو أن تصحو دعوة

القومية العربية وتقام الوحدة العربية على أسس سليمة بعدما مررنا بأزمة طاحنة -هى أزمة حرب الخليج- نرجو أن تنبهنا إلى أوجه القصور فى نظامنا العربى وأن تحفزنا على علاج الموقف بجد وحزم وصدق".

إن تلك الشهادة على ضرورة الوحدة العربية وإحياء فكرة القومية العربية من فيلسوفنا العربى الراحل د. زكى نجيب محمود هى شهادة حق من مفكر لم يستهدف من ورائها -وهو فى أواخر فى حياته- شهرة ولا جاها ولا ثروة! وهى شهادة تدعو كل السائرين فى ركاب الشرق أوسطية والدعاوى الإسرائيلية إلى التوقف والتأمل!! إذ لا ينبغى أن تقودنا عاطفة الجنوح نحو السلم إلى نسيان حقيقة أننا أمة عربية واحدة. وأن المفكرين والمثقفين العرب هم من عليهم يقع عبء التذكير وعبء التوجيه وعبء الإصرار وعبء الصمود حينما يتعلق الأمر بمستقبل أمة بأكملها.



٢٥

تاريخ الحضارة المصرية... ودعاوى صهيونية زائفة...

كتابان حول الحضارة المصرية قرأتهما مؤخرا أحدهما للأستاذ شوقى جلال بعنوان "الحضارة المصرية -صراع الأسطورة والتاريخ" وهو كتيب صغير الحجم- كبير القيمة، والآخر للعالم اليهودى- الصهيونى ايمانويل فلايكوفسكى بعنوان "عصور فى فوضى -من الخروج إلى الملك أخناتون" ونقله إلى العربية د. رفعت السيد.

وهما يكشفان عما وصل إليه الحال بنا من تهاون إزاء ما يحدث حول تاريخنا القديم من تزييف متعمد وتشويه مقصود! فالكتاب الأول ينبه إلى خطورة هذا الأمر ويحاول مؤلفه أن ينبه إلى جريمة السكوت عن الرد على محاولات اليهود -الصهاينة اغتصاب تاريخنا القديم وحشر أنفسهم فيه دون وجه حق. أما الكتاب الآخر فيمثل أحد هذه المحاولات المتكررة من المؤرخين الصهاينة الذين كثرت مؤلفاتهم وأبحاثهم التى تصر على أن تضع اليهود على خريطة الحضارات الشرقية القديمة بل وجعلهم صناع الحضارة وحماة مصر فى أحد عصورها القديمة.

إن هذا الكتاب لفلايكوفسكى يحاول إعادة بناء وترتيب تاريخ مصر القديمة استنادا على أساطير التوراة التى يعتبرها الركيزة للوثائق التى يعتمد عليها فى إعادة ترتيب أحداث التاريخ المصرى القديم متعللا بأن ثمة كارثة طبيعية قد حدثت وواكبت حادثة خروج بنى إسرائيل من مصر وهو يبدأ من هذه الكارثة المتزامنة من وجهة نظره مع خروج اليهود من مصر بناءه الغريب لتاريخ مصر القديمة. والطريف أنه يستند فى تصوره هذا على بردية ايبوور الشهيرة التى اصطلح من قبل كل مؤرخى مصر القديمة وحضارتها على أنها مجرد بردية فكرية - تأملية ينعى فيها صاحبها حال البلاد وما آلت إليه الأمور فى الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية من فوضى إلى حاكم البلاد.

إن تلك البردية التى تعد برهانا على أنه كان بمقدور مفكر مصرى أن ينقل صورة واقعية للفساد فى البلاد إلى حاكم البلاد دون خوف أو وجل قد استخدمها هذا العالم - المؤرخ الصهيونى لإثبات رأيه القائل بأنها كانت مجرد وصف لحالة الفوضى التى عمت البلاد نتيجة تعرضها لكارثة كونية زلزالية أصابت مصر وما حولها بالدمار!! ويبدأ بعد ذلك فى سرد أحداث التاريخ المصرى من وجهة نظر كتابه المقدس الذى اصطلح بين كل المؤرخين والكتاب الموضوعيين فى كل العصور على أنه مجرد أساطير وخرافات وضعها اليهود لأنفسهم عن أنفسهم ليجعلوا من شعبهم مركز التاريخ القديم. والتاريخ القديم منهم براء. إذ لم يكونوا على أحسن الفروض سوى مجموعة من أتباع الدين الجديد عاشوا فى أمان فى كنف مصر القديمة إلى أن حدثت بينهم وبين فرعون مصر خلافات جعلته يأمر بطردهم من مصر. والطريف أن المؤلف يجعل من

هؤلاء المستضعفين الذين خرجوا من مصر هلعا وخوفا واحدة من أكبر القوى فى الشرق القديم، بل ويجعلهم فى أحد فصول كتابه هم من نجحوا فى إخراج الهكسوس من مصر وهم من انتصروا عليهم وكسروا شوكتهم قبل أن يقضى عليهم الجيش المصرى.

ويستمر فلايكوفسكى فى مغالطاته وتزييفه للتاريخ المصرى القديم فيعتبر أن حتشبسوت إحدى ملوك الأسرة الثامنة عشرة وهى واحدة من أقوى الأسر الحاكمة لمصر القديمة، هى ملكة سبأ التى ذهبت إلى سليمان ملك اليهود حاملة التحف والهدايا والأحجار الكريمة لتعود من عنده "وقد أعطاها كل مشتهاها الذى طلبت" (ص١٤٩ من الترجمة العربية). ويبذل المؤلف هنا جهدا خارقا ويضع النص بجوار النص والدليل تلو الدليل على أن هذه الملكة هى نفسها ملكة سبأ وبالطبع فكل أدلته تستند على روايات سفر الملوك وسفر أخبار الأيام وغيرهما من أسفار التوراة!! والأغرب من كل ذلك أنه يتجرأ فى ثنايا تزييفه للتاريخ المصرى القديم على الزج بالقرآن والنبى محمد (ﷺ) فى الأمر ويقول ما نصه "لقد كان التماثل بين اسم سبأ كمكان يقع فى جنوب شبه الجزيرة العربية واسم ملكة سبأ كاسم وصف لإنسان، كان ذلك التماثل سببا فى اختلاط الأمر على كثير من الكتاب الذين كتبوا عن ملكة سبأ. وحتى قبل أن يستعير محمد الجُمل السابقة من السورة المذكورة من الهاجدا العبرية والتى ربما سمع عنها من المعلمين اليهود فى المدينة" (ص١٥٨ من الترجمة).

فلقد "كان محمد الذى تبنى الادعاءات العربية على خطأ هو الآخر" (نفس الصفحة). إنه إذن لا يقبل إلا رواية التوراة ويبيح له ذلك ليس فقط إثبات خطأ كل المؤرخين الثقاة الذين أفنوا أعمارهم فى الوصول إلى الوثائق التى تؤكد ما يروونه من أحداث، بل أيضا يبيح له أن يسخر من "محمد" ومن "القرآن" الذى روى جانبا من قصة ملكة سبأ. ونسى هذا المؤرخ الذى لا يملك من منهجية البحث التاريخى شيئا أن كتابه المقدس وكذلك "القرآن" ليست كتبا للتاريخ وإن وردت فيها بعض الإشارات التاريخية. كما نسى أن محمدا لم يتبنى ادعاءات أحد عربيا كان أو غير عربى، بل تلقى القرآن وحيا من السماء وهو الذى لم يكن يعرف قراءة ولا كتابة، بينما سجل كُتاب التوراة كتابهم المقدس على مراحل بعيدة عن مصدرها الأصلى فضلا عن أنهم سجلوه وعدلوا فيه على مر التاريخ وفق الأهواء والطموحات. وليس ما يحدث اليوم إلا وليد ما حدث بالأمس البعيد من تزييف وتزوير!!

ودعنى أنقل لك عزيزى القارئ بعض استنتاجات فلايكوفسكى الذى زعم أنه بكتابه هذا سيقلب أحداث التاريخ القديم رأسا على عقب. ولتضع فى اعتبارك أنه يقدم هذه الاستنتاجات كلها مصحوبة بأكبر حشد من النصوص التوراتية والأدلة العلمية والأثرية المزعومة لهدف واحد هو "البحث عن رابطة بين التاريخ المصرى والإسرائيلى" وإن شئنا الدقة وقراءة ما وراء الكلمات

بهدف اعادة كتابة تاريخ مصر القديمة على أن صانعه هم الإسرائيليون وعلى أن حماته من الضياع على يد الهكسوس هم الإسرائيليون!!

من هذه الاستنتاجات "أن بداية حكم الأسرة الثامنة عشرة كان متزامنا مع بداية سلسلة ملوك يهوذا بعد أن سدد شاؤول ضربته القاضية إلى سيادة العماليق -الهكسوس- وسيطرتهم على كل المنطقة وأسس داود مدينة أورشليم كعاصمة له وفى عهد ابنه سليمان وصلت المملكة إلى ذروة عظمتها" (ص١٢٩).

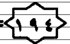
ولكى يفهم القارئ العزيز هذا الاستنتاج عليه أن يعتقد مع المؤلف بأن الهكسوس ليسوا كما قال المؤرخ المصرى القديم مانيتون الذى كلفه الملك بطليموس الأول البطلمى بكتابة تاريخ مصر عام ٢٨٦ قبل الميلاد، والذى يستند عليه كل المؤرخين للحضارة المصرية القديمة غربيين وشرقيين حتى الآن فى تقسيم العصور المصرية القديمة، وليسوا كما نقل عنه المؤرخ اليهودى القديم يوسف ملوك الرعاة أو أسرى الرعاة الذين كانوا من أصل سامى قدموا إلى مصر من أسيا ودخلوها من مدخلها الشرقى وتؤيد كل آثارهم وآثار الفراعنة ذلك (انظر: د محمد إبراهيم بكر: صفحات مشرقة من تاريخ مصر القديم. مطابع هيئة الآثار المصرية، ص١١٢)، بل هم من أطلق عليهم "العماليق"!!.

إن المؤلف يحاول أن ينفى أى صلة بين اليهود وبين أولئك الرعاة الهكسوس الذين غزوا مصر فى ذلك الزمن القديم، ويرى أن تلك الصلة التى ربما ربطت بين هؤلاء الغزاة وبين اليهود هى السبب فى معاداة السامية منذ ذلك

التاريخ وحتى الآن وأن تغذى هذا "العداء للسامية فى الأعوام المتأخرة بروافد أخرى كثيرة" (ص١٢٠)، بل أنه يحاول إثبات العكس أى إثبات أن شاؤول هو الذى حقق الانتصار الأكبر على هؤلاء الغزاة العماليق!!. وعلى ذلك يقول فلايكوفسكى "أن هناك دينا تاريخيا يدين به الشرق الأدنى لنيله حريته وتخليصه من نير عبودية الهكسوس على يد شاؤول. ولكن أعماله العظيمة لم تقدر بل حتى لم يُعترف بها.. لقد كان سقوط حواريس وتدمير جيوش العماليق تغييرا حاسما لمسار التاريخ.. ومن جديد نهضت مصر لتبنى قوتها مرة أخرى وتستعيد إشراقها بعدما تحررت من عبودية دامت لمئات من السنين وكان محررها هو أحد أحفاد اليهود والذين كانوا عبيدا فى مصر" (ص١٠٩-١١٠).

وهكذا أيها المصريون تحررت أرضكم قديما على أيدى اليهود، فعليكم أن تردوا الدين الذى فى رقبتكم لهم وإلا كنتم ممن يعادون السامية كما عاداها جدكم المؤرخ مانيتون!!

ومن هذه الاستنتاجات أيضا "أن رسائل تل العمارنة التى تم إرسالها وتلقيها فى عصر كل من أمينوحتب الثالث وإخناتون لا تعود إلى الفترة الممتدة من عام ١٤١٠ إلى عام ١٣٧٠ق.م، بل تعود إلى الفترة الممتدة ما بين عام ٩٧٠ إلى عام ٨٠٤ ق.م فى عهد الملك يهوشافاط فى أورشليم" (ص٢٥٣). والمؤلف يعتبر أن زحزحة التاريخ المصرى حوالى خمسمائة عام أقرب إلى عصرنا قضيته الجوهرية التى يدافع عنها وهو يعلن هذا صراحة فى قوله "إن قضيتى الجدلية التى أناضل



من أجلها هى إثبات أن العصر العظيم للأسرة الثامنة عشرة فى مصر ومملكة داوود وسليمان والعصر المنوانى الحديث والعصر المسينى الحديث كلها عصور بدأت متزامنة فى عام ١٠٠٠ ق.م" (ص٢٠٦).

وإذا تساءل القارئ عن هدف المؤلف من وراء هذا النضال لكانت الإجابة الواضحة على ذلك هى ما ذكرناه من قبل وعلى لسان المؤلف نفسه. فالهدف هو إيجاد الصلة والبحث عن روابط بين التاريخ المصرى والتاريخ الإسرائيلى. إن الهدف إذن هو إثبات أن الإسرائيليين شاركوا فى صنع تاريخ المنطقة فى الزمن القديم وتداخل تاريخهم مع التاريخ المصرى القديم لدرجة أنهم من حرروا مصر القديمة من الغزاة الهكسوس - العماليق.

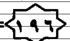
فما رأى مؤرخو مصر القديمة وما رأى علماء الآثار والتاريخ القديم من المصريين المعاصرين فى ذلك. أخشى لو أنهم تركوا هذه الأبحاث اليهودية بدون رد أن نفاجئ بكتاباتهم تسلبنا تاريخنا الإسلامى والمعاصر أيضا!!

ومن هنا تأتى أهمية كتاب الأستاذ شوقى جلال الذى يشاركنا التأكيد على خطورة ترك تاريخ مصر وحضارتها ألعوبة فى يد المؤرخين الغربيين وخاصة اليهود. فعلى الرغم من أن علم المصريات يكاد يكون بأكمله حتى الآن إنجازا غربيا، إلا أن هذا الانبهار بتاريخ مصر القديمة وبحضارتها من قبل الغربيين عموما يكاد يتضاءل اليوم أمام ما يروجه المؤرخون الصهاينة من

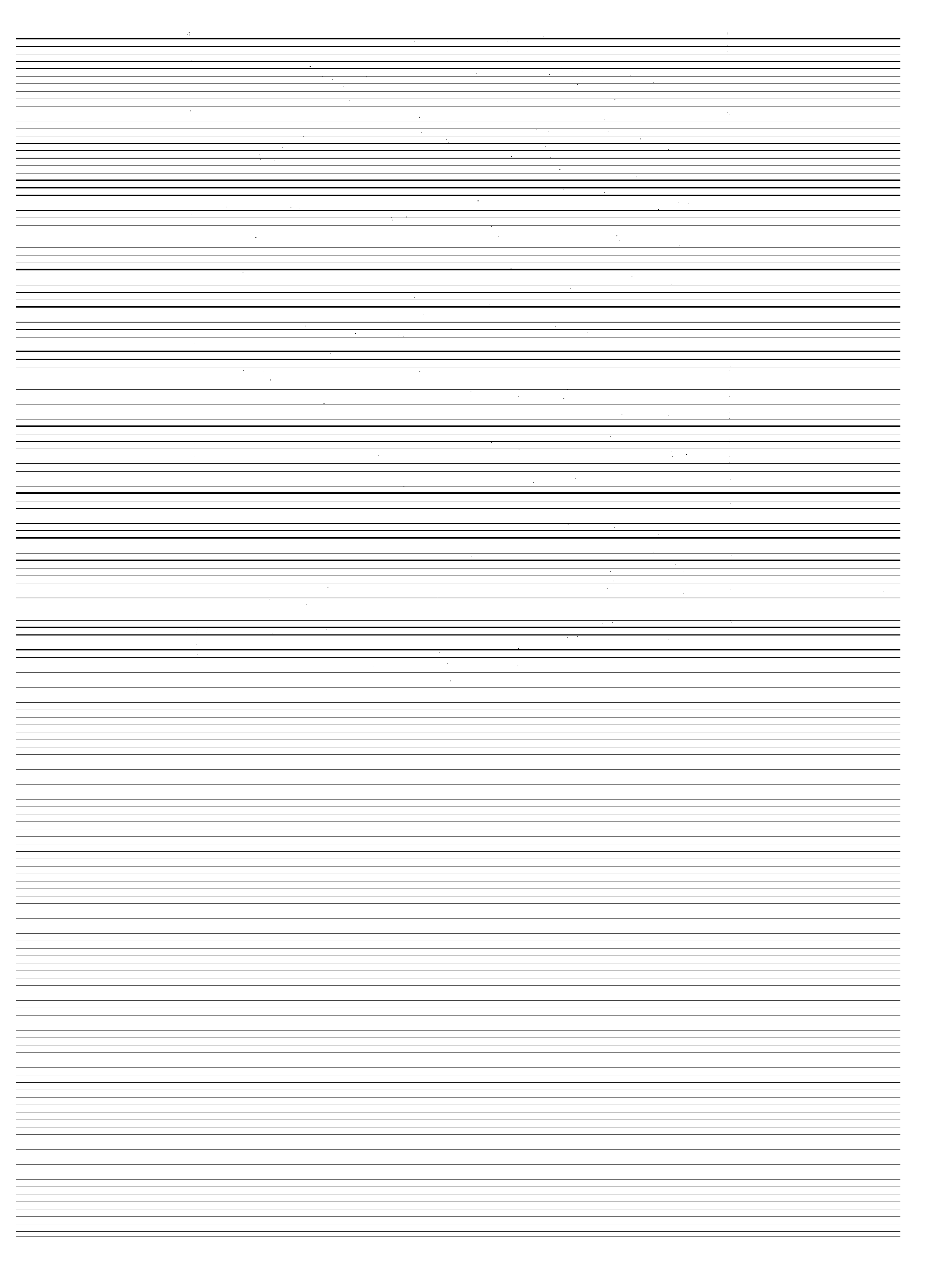
دعاوى زائفة تكاد تفرغ التاريخ والحضارة المصرية القديمة من مضمونها المصرى وتنسبه إلى اليهود!!

إن الاهتمام بالتاريخ المصرى القديم لا يقل أهمية عن الاهتمام بالتاريخ الإسلامى أو المعاصر لمصر؛ فتاريخ مصر تاريخ واحد وإن تناوبت عليه العصور وصانعو هذا التاريخ فى كل هذه العصورهم المصريون. وإن لم نكن قادرين على الحفاظ على تاريخنا وعلى وحدته والدفاع عن إنجازات الإنسان المصرى فى كل العصور، وإن لم نكن قادرين على الرد على كل الدعاوى الغربية وبالذات الصهيونية - العنصرية منها حول تاريخنا وحضارتنا ودورنا الحضارى عبر تاريخ الإنسانية وفى كل المجالات، فلا يصح أن نأمل فى مستقبل أفضل مما نحن فيه الآن! فالهوان مصيرنا كما أن التبعية والدونية والتقليد هى منهجنا فى الحياة!! ولا يصح أن نأمل فى المشاركة بفعالية فى بناء حضارة القرن القادم! فمن هان عليه ماضيه ورضى بالتقليد والتبعية فى حاضره لا أمل له فى المستقبل ولا جدوى منه فى عالم الغد!!

أيها المؤرخون المصريون، أيها الأثريون المصريون، أيها المثقفون المصريون، أيها العلماء المصريون فى كل فروع المعرفة والعلم أفيقوا واستيقظوا.. فأنتم طليعة الأمة فى الدفاع عن دورها الحضارى وأنتم قادتها لبناء حياتها فى المستقبل. فلا تستهينوا بأى قضية مهما كانت بسيطة أو جزئية تتعلق بتزييف الوعى لدى أبناء أمتكم. فالصراع فى القرن القادم سيكون صراعا حضاريا أكثر



منه صراعا يقوده الساسة ويحميه العسكريون. إنه صراع الإرادات والأفكار والمعلومات، ومن يملك الإرادة والوعى والتاريخ الحضارى الذى يسندهما سيكون هو المنتصر. ولا أشك فى أن المدرسة الوطنية المصرية بخير فى كل مجالات العلم والحياة رغم مظاهر اللامبالاة والفساد التى أحيانا ما تظهر على السطح. وكل ما تحتاجه هو مزيد من الحرية ومزيد من الثقة فى النفس ومزيد من الإمكانيات التى يمكننا توفيرها ذاتيا؛ فعظم التحدى يولد أعظم الاستجابات لدى الإنسان المصرى. وإن كان ماضى تاريخنا يؤكد ذلك، فحاضر هذا التاريخ ومستقبله سيزيدانه تأكيدا.



(١)



الرد الفلسفى المصرى على "أثينا السوداء"

تمهيد: أهمية الكتاب وضرورة الترجمة العربية:

لا شك أن إقدام المجلس الأعلى للثقافة على ترجمة كتاب "أثنيا السوداء" لمارتن برنال فى إطار المشروع القومى للترجمة -تلك الترجمة الناصعة التى قام بالجزء الأول فيها فريق قدير من المترجمين المتخصصين بقيادة الأستاذ الدكتور أحمد عتمان أستاذ الكلاسيكيات بآداب القاهرة- كانت ضرورة فرضتها عدة عوامل أهمها:

أولاً: أنه يتعرض لدراسة الأصول المصرية للحضارة اليونانية القديمة ضمن ما يسميه "الجذور الأفروأسيوية للحضارة الكلاسيكية". ومن البديهى أن نهتم بنقل أى شىء يكتب عن مصر خاصة إذا كان يتحدث عن أحد الثوابت الراسخة فى هويتنا الحضارية وهى الحضارة المصرية القديمة وأثرها على العالم القديم.

ثانياً: أن هذا الكتاب بالذات قد أحدث ضجة كبرى فى الأوساط العلمية الغربية فى أمريكا وأوروبا منذ صدوره عام ١٩٨٧م. ولا تزال المناقشات

والكتابات حول أطروحاته تشغل حيزا مهما لدى المهتمين بتاريخ الحضارات عموما، ولدى المهتمين بالدراسات الكلاسيكية خصوصا.(١) ولا يصح تحت أى دعوى أن نكون بعيدين عن الانشغال بما يشغل المحافل العلمية خاصة إذا كان الموضوع المطروح يتعلق بنا بشكل مباشر.

ثالثا: إن الآراء قد اختلفت حول قيمة هذا الكتاب وأهميته بالنسبة للحضارة المصرية القديمة ودورها فى التاريخ القديم بين العلماء والباحثين المصريين أنفسهم. وقد حدث جدل كبير حوله خاصة بعد زيارة مارتن برنال للقاهرة مؤخرا. ولا شك أن هذا الاختلاف له ما يبرره كما سنكتشف فيما بعد؛ فالبعض قد تحمس للكتاب واعتبره ضربة موجعة للمؤمنين بالمعجزة اليونانية خصوصا وبالعنصرية الغربية عموما وأنه يعيد الاعتبار للحضارة المصرية القديمة ويكشف عن دورها الخطير فى تشكيل فكر اليونان وحضارتهم. والبعض الآخر رأى أنه كتب لأغراض دعائية صهيونية حيث يحاول مؤلفه أن يدس السم فى العسل؛ فالحديث عن الأثر العبرانى على الحضارة اليونانية واكب وتقاطع مع الحديث عن أثر الحضارة المصرية عليها وكأن الكتاب كتب أساساً لاختلاق دور حضارى لليهود فى التاريخ القديم ولتضخيم هذا الدور بقدر المستطاع حتى تبدو حضارة العبرانيين فى قامة تطاول فى تأثيرها على الحضارة اليونانية قامة الحضارة المصرية القديمة والحضارات الأخرى فى الشرق القديم!!

أولا: الملامح العامة لخطة الكتاب (تطور سوسيولوجيا المعرفة الغربية فى فهم علاقة الحضارة المصرية بالحضارة الإغريقية):

يقوم كتاب برنال فى اعتقادى على طرح عام للرؤية الغربية للتاريخ القديم من زاوية علم اجتماع المعرفة: وهو لا يخفى ذلك منذ المقدمة حيث يقول: "إن أجزاء هذا الكتاب تهتم بنموذجين من كتابة تاريخ الإغريق؛ أحدهما ينظر إلى بلاد الإغريق على أنها أوروبية وآرية فى المقام الأول، بينما يعتبرها النموذج الآخر مشرقية **Lerantine** تقع على حافة المنطقة التى تسودها ثقافة مصر والساميين"(٢).

أما النموذج الأول فقد أطلق عليه "النموذج الآرى"، كما أطلق على الثانى اسم "النموذج القديم". وقد استعرض برنال على مدار الجزء الأول الذى امتدت ترجمته العربية لأكثر من سبعمائة صفحة من القطع الكبير، استعرض صورة الحضارة المصرية القديمة فى عيون الأوروبيين قدامى (أى النموذج القديم) ومحدثين (أى النموذج الآرى) مبينا الأسباب الاجتماعية والسياسية بل والأسباب الاقتصادية للانتقال من النموذج القديم الذى كان ينظر الناس فيه باحترام وتقدير للحضارة المصرية والفينيقية ويعتبرونهما وراء ظهور وازدهار الحضارة الإغريقية حيث "أن الثقافة الإغريقية قد ظهرت نتيجة لنشاط استيطانى أو استعمارى قام به المصريون والفينيقيون حوالى ١٥٠٠ ق.م ووضعوا من خلاله أبناء المنطقة الإغريقية على طريق التحضر"(٣).



لقد حاول برنال طوال هذا الجزء الأول من كتابه أن يوضح كيفية الانتقال من هذه الرؤية القديمة التى كان يُنظر من خلالها إلى الأصول المصرية للحضارة الإغريقية، إلى تلك الرؤية الأخرى التى يمثلها دعاة "النموذج الآرى" الذين بدأوا منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر ينظرون إلى الحضارة الإغريقية على أنها "نتاج لاختلاط الهللينيين الذين كانوا يتكلمون لغة هندو أوروبية برعاياهم من أبناء البلاد الأصليين" . ولعل هذا هو ما دعا برنال إلى أن يسمى هذا المجلد الأول فى العنوان الفرعى "تلفيق بلاد الإغريق القديمة ١٧٨٥-١٩٨٥م" فكأنه يستعرض فى هذا المجلد قصة كيف تم تلفيق المعجزة اليونانية منذ بدأ دعاة النموذج الآرى ينظرون إلى بلاد اليونان القديمة من هذه الزاوية العنصرية التى ترى أن اليونانيين قد أبدعوا حضارتهم وحدهم ودون أن يتأثروا بتلك الحضارات الشرقية القديمة، بل ودون أن يعيروها ذلك الاهتمام الكبير الذى صوره أصحاب الرؤية الأخرى (أى دعاة النموذج القديم) التى كانت شائعة عن الحضارة الإغريقية قبل عام ١٧٨٥م.!!

وقبل أن يتوقف بنا المؤلف أمام الملامح الرئيسية لهذين النموذجين اللذين خصص لهما المجلد الأول من كتابه، يشير إلى أنه يتبنى نظرية تدعو إلى إحياء النموذج القديم مع بعض التعديلات التى يراها ضرورية. وقد قدم هنا ملخصا لنظريته تلك تحت عنوان "النموذج القديم المعدل" وادخر التفاصيل التى تعرض لوجهة نظره كاملة إلى المجلد الثانى من كتابه. فماذا يعنى المؤلف بهذا النموذج القديم المعدل وما هى أهم ملامح ما يطرحه من جديد فيه؟!

إن "النموذج القديم المعدل" هو النموذج الذى يتبناه برنال فى مواجهة النموذجين الآخرين، وهو ما يعبر عن وجهة نظره حول علاقة اليونان القديمة ببلاد الشرق وحضاراتها. وهو يهتم تحديدا بمجال تاريخى معين "يركز الاهتمام فيه على الاقتباسات الثقافية الإغريقية من مصر والمشرق فى الألف الثانية ق.م. أو خلال الألف سنة التى تمتد من ٢١٠٠ إلى ١١٠٠ق.م"(٥).

أما الملامح التى تبدو عليها الخطة التى يقدمها المؤلف فى هذا النموذج القديم المعدل وتتفق تقريبا مع ما كان شائعا من معلومات لدى أصحاب النموذج القديم، فهى تستند على عدة أسس وحقائق منها:

١- أن الفترة الزمنية التى اختار تركيز بحثه فيها فى الألف الثانية قبل الميلاد -وهى التى شهدت فى رأيه تكوين الثقافة الإغريقية- هى نفس الفترة التى كانت مصر فيها قد انتقلت من حال التدهور الذى حل بها بعد نهاية الدولة القديمة وبدأت الأسرة الحادية عشرة بتأسيس ما يسمى فى التاريخ المصرى القديم بالدولة الوسطى. وهذه الأسرة لم يقتصر نشاطها على إعادة توحيد مصر ولكنها فيما يقول برنال "هاجمت منطقة المشرق، كما نعرف من الشواهد الأثرية أنها أقامت علاقات على مجال واسع فى مناطق أبعد منها شملت كريت على وجه التأكيد. ومن المحتمل أنها امتدت كذلك إلى بلاد الإغريق القارية. إن هؤلاء الفراعنة ذوى البشرة السمراء الذين أتوا من مصر العليا يشتركون فى اسم "منحوتب **Menhotpe**" وكان راعيهم الإلهى هو الصقر والإله الثور منطو **Mentw** أو مونت **Mont** وفى خلال القرن ذاته بدأ بناء القصور الكريتية. وعلى جدران هذه القصور الصور التى تمثل

عبادة الثور التى شغلت موقعا مركزيا فى الأساطير الإغريقية التى دارت حول الملك مينوس وجزيرة كريت. وعلى هذا فيبدو من المعقول أن تكون التطورات الكريتية قد عكست ظهور الدولة المصرية الوسطى بشكل مباشر أو غير مباشر"(٦).

٢- "إنه يوجد على التخوم الشمالية لمدينة طيبة الإغريقية مرتفع كبير يسمى بمقبرة أمفيون **Amphion** وزيثوس **Zethos**. ويصف عالم الآثار المتميز ت. سبيروبولس – وهو أحد الذين قاموا بحفائر هناك فى الفترة الأخيرة –هذه المقبرة بأنها تتخذ شكل هرم مدرج من الطين.. وهو يرجع تاريخ اللُّقى الفخارية وبعض المجوهرات التى تم العثور عليها إلى الفترة التى يتفق أغلب الدارسين على أنها ترجع إلى حوالى القرن ٢١ ق.م.. وعلى هذا الأساس وفى ضوء المعلومات التى أمدنا بها الأدب الكلاسيكى على نطاق واسع والذى يربط بين هذه المنطقة ومصر، بناء على هذا كله يسلم سبيروبولس بوجود مستوطنة مصرية فى بويوتيا – **Baiotia** التى تمثل طيبه مركزها فى تلك الفترة. وهناك شواهد أخرى تدعم افتراضه"(٧). وقد وعد برنال بأنه سيقدمها فى المجلدات الأخيرة من "أثينا السوداء" وإن كان يذكر بعض هذه الشواهد هنا مثل روايات لهوميروس وهيرودوت وغيرهما من الأدباء والكتاب اليونان القدامى، تلك الروايات التى تؤكد ذلك الوجود المصرى فى طيبة الإغريقية. ويعرض لما يدعمها من خلال قراءة حديثه لنقش من منف يذكر بالتفصيل فتوحات عن طريق البر والبحر لاثنين من فراعنة الأسرة الثانية عشر هما سنوسرت الأول ومينيمينيس الثانى(٨).

٣- "أن الموجة الثانية من التأثير على الثقافة الإغريقية التى جاءت الرواية عنها محددة بشكل أكثر دقة ترجع إلى فترة الهكسوس **Hyksos**. وقد كان الهكسوس غزاة من الشمال فتحوا وحكموا مصر السفلى على الأقل بين ١٧٢٠ و١٥٧٥ق.م. ورغم أن عناصر أخرى ربما كانت من أصل حورى قد اشتركت فى هذا الغزو إلا أن الهكسوس كانوا فى أغلبيتهم الساحقة من المتحدثين بالسامية"(٩).

وهنا يتوقف برنال ليطالب أنصار "النموذج القديم" بأن يقوموا بتعديل بعض ما جرت عادتهم على التسليم به كحقائق ثابتة. فما هو ذلك الجديد الذى يطرحه برنال هنا ويطالب المؤرخين بتقبله؟!

أ- "أن يقبلوا فكرة وجود غزوات أو تسربات لبلاد الإغريق قام بها متحدثون باللسان الهندو أوروبى من الشمال"(١٠). وهو بهذا يحاول أن يقرب فيما يبدو بين آراء أصحاب النموذج القديم وبين آراء دعاة النموذج الآرى؛ إذ أن الأول لا يهتمون بالغزوات التى قام بها متحدثون باللسان الهندو أوروبى لبلاد الإغريق، بينما يركز عليها أصحاب النموذج الآرى متغافلين عن الحديث عن أى تأثير أو غزو مصرى لبلاد الإغريق!

ب- "أما التعديل الثانى الذى أوده فهو أن نضع قدوم داناؤسى **Danaos** إلى بلاد الإغريق فى بداية فترة الهكسوس حوالى ١٧٢٠ق.م. وليس فى نهاية تلك الفترة من ١٥٧٥ ق.م. أو بعد ذلك كما تضعها الحوليات القديمة"(١١).

والسبب الذى يجعل برنال يطالب بهذا التعديل إنما هو محاولته تأكيد رأى

بعض الكتاب الذين يرون وجود صلات بين "السجلات المصرية حول طرد الهكسوس المقوتين على يد الأسرة المصرية الثامنة عشرة، والرواية التى أوردتها التوراة عن خروج الإسرائيليين من مصر بعد الفترة التى قضوها هناك"(١٢).

وهنا يكشف برنال عن جانب مهم من جوانب نموذجه القديم المعدل، ويكشف بالتالى عن أحد أغراضه الدعائية الصهيونية!!. فهاهو يقول بعد مطالبته بهذا التعديل فى التواريخ القديمة "إنى أميل إلى الربط بين هذه الحكايات التراثية وبين الهكسوس رغم أن هذه الحكايات قد تشير إلى فترات متأخرة عن ذلك. إن الرواية الإغريقية تقرن داناؤوس بإدخال الزراعة، كما تقرن كادموسى بإدخال أنواع من الأسلحة إلى جانب إدخال الأبجدية وعدد من الشعائر الدينية. ويبدو -حسب النموذج القديم المعدل -أن الزراعة وصلت إلى بلاد الإغريق مع موجة مبكرة من المستوطنين. أما الاقتباسات الأخرى بما فيها العجلة الحربية والسيف -وكلاهما دخل مصر فى عهد الهكسوس- فيرجع وصولهما إلى منطقة بحر إيجه إلى ما بعد ذلك. وفيما يخص مجال الدين فيبدو أن العقائد التى تم إدخالها فى تلك المرحلة تركزت فى عقائد الإله بوسيدون **Poseidon** والإلهة أثينا **Athena**. وفى رأيى أننا يمكن أن نقرن الأول بالإله ست **Seth** الإله المصرى للقفر والبحر الذى أخلص الهكسوس فى عبادته، كما يمكن أن نقرنه كذلك بالإلهين الساميين يم **Yam** (البحر) ويهو **Yahweo**. أما الإلهة أثينه فقد كانت هى الآلهة المصرية نيئيت **Neit** وقد تكون كذلك عنات الإلهة السامية التى يبدو أن الهكسوس كانوا يعبدونها"(١٣).

وليلاحظ القارئ كيف يتداخل فى كلام برنال عن نموذجه المعدل التأثير المصرى بالتأثير العبرانى على الحضارة الإغريقية وخاصة فى مجال الدين. وليت الأمر يتوقف عند هذا الحد؛ بل إن برنال يضيف بعد ذلك مباشرة أنه "من المتفق عليه بوجه عام أن اللغة الإغريقية قد تكونت فى أثناء القرنين السابع عشر والسادس عشر ق.م. وفى هذا الصدد فإن تركيبها الهندو-أوروبى، وكذلك حجمها الأساسى تصحبهما مفردات على مستوى رفيع من لسان مختلف عن اللسان الهندو أوروبى. وإنى لعلى اقتناع بأن قدرا كبيرا من هذه المفردات يمكن أن يشتق بشكل مقنع من اللغة المصرية واللغة السامية الغربية. وهذا يتوافق مع السيطرة لفاتحين مصريين وساميين"(١٤).

إنه يؤمن أيضا بتداخل التأثيرات المصرية والعبرانية اللغوية على اللغة اليونانية وأبجديتها!!

إن علينا أن ندرك منذ البداية إذن أن "النموذج القديم المعدل" الذى يقترحه برنال فى "أثينه السوداء" لم يكن لإنصاف الحضارة المصرية القديمة كما نظن للوهلة الأولى، وإنما كان لأهداف أخرى أهمها بالطبع هو محاولة حشر اليهود والتأثير العبرانى حشرا ضمن السياق العام للتاريخ القديم، والحديث عن تأثيرات مختلفة لليهود على الحضارة اليونانية!!

إننى أجد نفسى مدفوعا دفعا إلى القول أنه إن كان برنال قد قال عن فلايكوفسكى صاحب كتاب "عصور فى فوضى" "أنه من أولئك المهووسين الذين تسيطر عليهم فكرة" لأنه كتب تسلسلاً للأحداث والكوارث -يختلف تماما عن

كل بناء تاريخي آخر"(١٥). أقول إنه كان قد قال عن فلايكوفسكي ذلك فإنه بإصراره على الحديث عن تأثير للعبرانيين على الحضارة الإغريقية يمكن أن يوضع في السياق نفسه! رغم أنه كان في أحيان كثيرة يبدو أكثر منه موضوعية وأكثر منه دقة.

إن علينا أن ندرك مرة أخرى "أن الاهتمام الأساسي الذي تدور حوله دراسة أثينه السوداء هو الدور المصري والسامي في تكوين بلاد الإغريق في الفترتين المبكرة والوسطى من العصر البرونزي"(١٦). وعلينا في ضوء ذلك أن نعي أن الموضوعية المطلقة خرافة، وأن البحث العلمي لا يخلو من تحيزات ذاتية ولا ينبع إلا من اهتمام ذاتي ومن حماسة شخصية لتحقيق أهداف أيديولوجية معينة!!

وربما يكون فيما قدمه فلايكوفسكي أو برنال أو غيرهما دافعا قويا لنا على أن نعيد البحث مرات ومرات عن دورنا الحضاري والتاريخي في بناء الحضارة اليونانية القديمة، ولنرد على تلك الدعاوى الصهيونية للتغلغل في تاريخ مصر القديمة بأي شكل وبأي صورة رغم أن أولئك اليهود في تلك الفترة كانوا كما قلت في ردي على دعاوى فلايكوفسكي "على أحسن الفروض مجرد مجموعة من أتباع الدين الجديد عاشوا في أمان في كنف مصر القديمة إلى أن حدث بينهم وبين فرعون مصر خلافات معينة جعلتهم يأمر بطردهم من مصر" (١٧)، ولا يمكن أن يكون لهذه القلة المستضعفة أن يكون لها كل هذا التأثير في التاريخ القديم سواء في تاريخ مصر أو في تاريخ اليونان!! ولعل أصدق ما أورده برنال في كتابه ما نقله عن جيوردانو برونو فيلسوف عصر



النهضة الأوروبية الشهير الذى قال ما نصه "أن اليهود هم بلا شك فضلات الحضارة المصرية، ولا يستطيع أى إنسان أن يقنع أحدا بأن المصريين قد أخذوا عن اليهود أى من مبادئهم سواء كانت صالحة أم لا"(١٨).

(٢)

ثانيا : الكُتاب اليونان القدامى وإنصاف الدور المصرى فى تشكيل الحضارة اليونانية :

على كل حال، لقد تحلى برنال وفريق عمله بشجاعة كبيرة ومثابرة على البحث حينما تتبعوا الكتابات القديمة من روايات وأشعار ومؤلفات المؤرخين والفلاسفة ليكشفوا عن رؤية كل هؤلاء القدامى للدور المصرى فى تشكيل فكرهم وحضارتهم.

ويبدأ برنال الباب الأول الذى خصصه للحديث عن النموذج القديم فى العصور القديمة باستشهاد له مغزاه من كتاب التاريخ لهيرودوت يقول فيه "كيف حدث أن المصريين أتوا إلى البلوبونيسوس وماذا فعلوا لكى يجعلوا من أنفسهم ملوكا لهذه المنطقة من بلاد الإغريق؟ هذه أخبار رواها الكتاب الأخرون. وعلى هذا فلن أزيد عليها وإنما سأمضى فى ذكر نقاط لم يتعرض لها أحد غيرى من قبل"(١٩).

إن كلام هيرودوت يوحى بما لا يدع مجالا للشك أن ثمة أخبارا قد وردت لدى الكُتاب الإغريق الأقدم منه حول تأكيد الوجود المصرى فى بلاد اليونان، وإن كان مثار الدهشة لديه هو: كيف جاءوا وماذا فعلوا لكى يجعلوا من أنفسهم ملوكا لمنطقة ما من بلاد اليونان؟!

في هذا الإطار الذى يؤكد أنصاره أن ثمة تواجدا مصريا فى تلك الحقبة فى منطقة ما من بلاد اليونان، يتحدث برنال من خلال الوثائق الأدبية عن التأثير المصرى على الفكر والآداب والعقائد اليونانية. وإليك بعض الأمثلة التى يوردها عن هذا التأثير:

١- يشير بداية إلى "الاتفاق الشامل بين الكتاب القدامى على أن فيثاغورث وأورفيوس وسقراط وآخرون ممن عنوا بمسألة خلود الروح إنما عرفوا ما عرفوا عنها من مصر"[٢٠]؛ فبالنسبة للأورفية فإنه يرى أن اسم أورفيوس "يبدو أنه من المحتمل أنه يأتى من اللفظة المصرية **Irp t** تشكل لقبا للإله المصرى المعروف بشكل شائع على أنه جب **Gib** وقد كان إلها للأرض الطيبة والنبات والحيوانات الموجودة فوقها إلى جانب عالم ما تحت الأرض وهو ما يتطابق مع موقع أورفيوس كمنسق للطبيعة إلى جانب اهتمامه بما فى باطن الأرض. وقد كان للإله جب صلة وثيقة بالإله أوزيريس"[٢١]. فضلا عن "أن هناك صلات بين أورفيوس وكتاب الموتى؛ ففى عصر الدولة الحديثة والعصور التالية كان كتاب الموتى بمثابة مرشد للروح خلال مخاطر العالم الآخر حتى تصل إلى الخلود وكثيرا ما كان يدفن مع الجسد المحنط. هذا وقد كان بعض الرقى والتراتيل المحفورة على رقائق ذهبية كانت توضع على أجساد الذين يعتنقون عقيدة أورفيوس. وهكذا يصبح من المثير للانتباه أن نلاحظ فى هذا المجال أن نسخة من كتاب الموتى تشير فعلا إلى "كتابى جب وأوزيريس"[٢٢]. وعلى كل حال فقد ساد فى العصور الكلاسيكية بوجه عام أن أورفيوس قد "تعلم أسرار شعائره الدينية فى مصر"[٢٣].



أما بالنسبة لفيثاغورث فقد أكد برنال بناء على الكتابات القديمة أن المدرسة الفيثاغورية قد قامت على أساس من دراساته الطويلة فى مصر، وأورد قول أيسوكراتيس "أن فيثاغورث أصبح فى أثناء رحلته إلى مصر تلميذا يدرس ديانة الشعب وكان أول من أحضر إلى الإغريق كل الفلسفة"(٢٤).

٢- يتوقف برنال كثيرا عند خطبة للخطيب الأثينى الشهير ايسوكراتيس، تلك الخطبة التى ألقاها فى الأعياد الأوليمبية عام ٣٨٠ق.م. واعترف فيها بفضل مصر الواسع على العالم القديم وعبر فيها عن إعجابه "بنظام الطبقات ويحكم الفلاسفة وصرامة وسائل التربية التى كان يتبعها الفلاسفة/ الكهنة المصريون والتى أنتجت الرجل المتأمل الذى كان يستخدم حكمته العليا لصالح دولته. وفوق هذا فقد أصر ايسوكراتيس على أن الفلسفة (حب الحكمة) كانت نتاجا مصريا وكان لا يمكن إلا أن تكون كذلك"(٢٥).

٣- يتوقف برنال أمام بعض المقارنات بين النظام السياسى المصرى والنظام السياسى الإسبرطى، تلك المقارنة التى بدأها هيرودوت حينما قال "أن الإسبرطيين يدينون بنظمهم السياسية لمصر"(٢٦)، ودعمها ايسوكراتيس الذى قال "أن الإسبرطيين قد فشلوا فى أن يطبقوا مبدأ تقسيم العمل المصرى وأن دستورهم لم يصل إلى الاكتمال الذى تميز به النموذج المصرى"(٢٧).

٤- ثم يتوقف برنال أيضا أمام النصوص الأفلاطونية التى تؤكد تلك الصلة بين نموذجه المثالى فى الدولة وبين مصر خاصة وأن مصر التى قضى فيها أفلاطون بعض الوقت حول عام ٣٩٠ق.م على وجه الاحتمال شكلت نقطة

اهتمام رئيسية فى أعماله المتأخرة. ومن أهم هذه الأعمال التى أشار فيها أفلاطون إلى فضل مصر عليه وعلى الآداب والحكمة اليونانية محاورة "فايدروس" ومحاورة "فيليبوس" اللتان أشار فيهما إلى أن تحوت إله الحكمة المصرى هو الذى اخترع الأعداد والحساب والهندسة وكل أنواع الأدب واللغة وكل العلوم، كما يثنى فيهما على الفن المصرى والموسيقى المصرية مشيرا إلى أخذ بلاد الإغريق كل ذلك عن مصر"(٢٨).

ويذكر برنال أن نصا قديما كتبه كرانتور **Krantor** أقدم المعلقين على أعمال أفلاطون قد جاء فيه "أن معاصرى أفلاطون قد سخروا منه قائلين أنه لم يكن مبدع الأفكار التى تناولها فى الدولة (الجمهورية) وإنما نقلها عن النظم المصرية"(٢٩). ويعلق برنال على هذا النص قائلا: أنه ربما يكون السبب الوحيد الذى يدعو إلى الشك فى أن محاورة الجمهورية قد كتبت بالفعل على أساس من النظم المصرية هو أنه لم يذكر ذلك صراحة فى نص المحاورة(٣٠).

وقد أشار برنال أيضا إلى محاورة "طيماوس" لأفلاطون، تلك المحاورة التى ورد فيها ذلك الحوار الطريف بين كهنة مصر وبين صولون المشرع اليونانى الأثينى العظيم حين ذهب الأخير إلى سايس فى الشطر الأول من القرن السادس قبل الميلاد حيث استقبل بحرارة وتمكن من مقابلة كبار الكهنة المصريين، وقد تحاور مع أحدهم فأخبره بأن الإغريق كالأطفال، فلا يوجد إغريقى يمكن أن نقول أنه قد تخطى مرحلة الطفولة(٣١). وتلك الكلمات معناها أن الإغريق كالأطفال لا يزالون يحتاجون إلى التعلم والمعرفة من خبرة المصريين الطويلة بتاريخ العالم عامة وكذلك بتاريخ اليونان نفسها!

٥- وبالطبع يشير برنال إلى أرسطو ويذكر أنه قد تعلم على يد أفلاطون المعروف بانتمائه إلى النموذج القديم الذى يعترف بالريادة لمصر وبأثرها على بلاد اليونان. كما يذكر "أنه أى أرسطو قد تعلم على يد يودكسوس **Eudoxus**، ذلك المعلم الذى درس فى الأكاديمية الأفلاطونية بعد أن كان قد قضى ستة عشر شهرا فى مصر يحلق رأسه بشكل منتظم حتى يستطيع أن يدرس مع الكهنة هناك"(٣٢).

وقد أشار برنال إلى اعتقاد أرسطو بأن المصريين هم الذين أبدعوا نظام الطبقات، وأن طبقة الكهنة قد أتيح لها التفرغ للعلم ولذلك كانت مصر فى رأيه مهد الرياضيات بكافة فروعها. كما كان أرسطو هو الذى أكد -على عكس ما ذهب إليه معظم من سبقوه- على أن كهنة مصر قد توصلوا إلى هذا العلم بشكل نظرى مجرد وليس فقط بصورة عملية ولأسباب عملية كما قال هيرودوت(٣٣).

٦- ننتقل مع برنال من الباب الأول الذى كان موضوعه "النموذج القديم فى العصور القديمة"، إلى الباب الثانى الذى يحمل عنوان "المعارف المصرية وانتقال اليونان من عصور الظلام إلى عصر النهضة"، ثم إلى الباب الثالث الذى يحمل عنوان "انتصار مصر فى القرنين السابع عشر والثامن عشر". ومع ذلك فإننا لا نزال فى ظل سيادة الرأى القائل بالأثر المصرى على الحضارة اليونانية، وفى ظل اعتراف معظم الكتابات التاريخية بهذا الأثر.

ويلفت الانتباه فى هذين البابين المطولين أن تركيز المؤلف كان حول الهرمسية وأصلها المصرى وأثرها فى الفكر الغربى طوال العصرين الوسيط والحديث؛ فقد تناول برنال بالتمحيص والنقد كل ما كتب حول الأصول



اليونانية أو الإيرانية الكلدانية للنصوص الهرمسية، ورجح أن يكون الأصل الصحيح لها هو مصر. كما أوضح أنه من الضرورى لكى نفهم أسرار هذا النزاع حول أصول الهرمسية أن نستخدم مناهج علم اجتماع المعرفة.

ولقد وافق برنال على رأى ستريكر **Stricker** ودرشين **Drchain** حيث يريان "أن العنصر المصرى فى الأعمال الهرمسية واضح ومسيطر"[٣٤]، وأوضح أنه رغم أن الأعمال الهرمسية تتسم بقدر من التضارب وعدم التجانس، ورغم أنه من المحتمل أنها تحوى موادا كتبت عبر فترة زمنية طويلة بدءاً من القرن السادس قبل الميلاد وحتى القرن الثانى الميلادى، إلا أنه "لا يوجد شك فى أنه قد احتوت على نماذج من ديانات ومفاهيم فلسفية أقدم منها بكثير تعود فى جذورها الأصلية إلى مصر القديمة"[٣٥].

وقد تحدث برنال حديثا مطولا عن تأثير الفكر المصرى والهرمسية على وجه الخصوص فى العالم الغربى طوال عصر النهضة وحتى القرن السابع عشر وخاصة لدى أصحاب مذهب الروزيكروسيه -وهو مذهب أصحاب زهرة الصليب وقد جاءت تسميتهم من الرمز الذى اتخذته هذه الطائفة وهو صورة صليب تتوسطه زهرة واحدة-[٣٦] فى البلاد البروتستانتية، وتوقف أمام نصوص نيوتن عالم الفلك الشهير فى كتابه "المبادئ الرياضية" الذى أعلن فيه صراحة إعجابه واحترامه الشديد للمصريين القدماء بوصفهم أعظم العلماء والفلاسفة[٣٧].

٧- لقد ظلت هذه الأفكار التقليدية عن مصر وتأثيرها سائدة حتى النصف الأول من القرن الثامن عشر. ويوضح برنال ذلك من خلال قراءته لنصوص

فيكو الذى رغم أنه كان معاديا للمصريين من وجوه شتى باعتناقه لفكرة المركزية الأوروبية إلا أنه اعترف لمصر بدورها الحضارى باعتبارها أقدم حضارات العالم(٣٨). وكذلك لنصوص مونتسكيو الذى سلم بأن المصريين كانوا أحسن فلاسفة العالم(٣٩).

٨- وقد توقف برنال أمام آراء الأب بارتلمى مكتشف الكتابة التدمرية والفينيقية الذى كان من ضمن أبحاثه بحثا بعنوان "تأملات عامة عن العلاقة بين اللغات المصرية والفينيقية واليونانية"، ذلك البحث الذى أكد فيه أنه "من غير الممكن ألا تكون اللغة المصرية قد أسهمت فى تكوين اللغة اليونانية فى ظل هذا التبادل للبضائع والأفكار"(٤٠).

٩- كما توقف برنال أيضا أمام التأثير المصرى وبالذات تأثير الهرمسية على فكر الماسونيين فى القرن الثامن عشر، فقد كان اسم "الإله الخفى" بالنسبة للماسونيين كمثله بالنسبة للهرامسة القدامى هو من القداسة أو من القوة السحرية بحيث لا يمكن إفشاؤه حتى للمراتب الدنيا من الطائفة(٤١). كما أن رمز الشمس كان قاسما مشتركا بين الهرامسة والماسونيين. وقد استخدم برونو مصطلح مدينة الشمس، كما أن مدينة كامبانيلا الفاضلة يعمرها أناس شمسيون أتقياء يرتدون الملابس البيضاء وتبدو هويتهم المصرية فى وضوح وجلاء. وعلى ذلك يكون إدعاء الماسونيين -فيما يقال برنال- بأن رواياتهم المأثورة مستقاة من مصر ادعاءً له فى حقيقة الأمر أساساً من الصحة(٤٢).

١٠- ويستمر برنال فى الكشف عن اعتراف الأوروبيين المحدثين بالأثر المصرى على حضارة اليونان القديمة حتى يصل إلى كتاب ديبوى الشهير "أصل كل العقائد" الذى ظهر عام ١٧٩٥م، ذلك الكتاب الذى قال فيه ديبوى "أنه يمكن إرجاع كل الميثولوجيا والأديان إلى مصدر واحد وهو مصر"(٤٣). ويبدو أنه تمثل مقولة هيرودوت الشهيرة "أن معظم أسماء آلهة الإغريق جاءت من مصر"، فجاء تعبيره عنها بصورة أوضح وأشمل حينما قال "أنه يمكن اعتبار مصر أما لكل ما ورد فى أشجار أنساب الآلهة، وهى مصدر كل الحكايات التى تلقاها اليونان ورشوها بالزخارف لأن الذى يظهر أنهم لم يبتدعوا شيئا كثيرا"(٤٤).

ويشير برنال هنا -مستخدما منهجية علم اجتماع المعرفة- إلى أنه ربما كانت آراء وكتابات ديبوى أحد دوافع الحملة الفرنسية على مصر على اعتبار أن نابليون -رغم أن هناك شكا فى كونه ماسونيا أم لا- كان منغمسا فى الشئون الماسونية انغماساً عميقاً، وأن كثيرا من أعضاء الطائفة الماسونية كانوا يشغلون المناصب العليا فى جيشه وأنها ازدهرت فى ظل حكمه ازدهاراً فائقاً. ومن الواضح أنه أخذ الرمز الإمبراطورى وهو النحلة من مصر ومن خلال مصادر ماسونية فيما يحتمل"(٤٥).

ولعل السؤال الآن هو: إذا كان ذلك هو مقدار الولع بمصر وحضارتها، وكان ذلك هو مبلغ تأثيرها الواسع على قطاعات الكتاب والمثقفين والمفكرين الأوروبيين! فلماذا إذن انقلب الحال؟ وكيف بدأت موجة العداء لمصر وما هى الأسس التى قامت عليها موجة العداء هذه؟!



وبعبارة أخرى: كيف تحول حب الأوروبيين لمصر واعترافهم بتأثير حضارتها على أوروبا منذ العصر اليونانى وحتى القرن الثامن عشر، كيف تحول ذلك إلى ذلك "النموذج الآرى" الرافض لكل هذا التأثير وكيف تحول الحال من الاعتراف بالدور المصرى فى التأثير على الحضارة الأوروبية قديمها وحديثها إلى التغنى بمركزية الحضارة الغربية وبأنها التى أنشأت كل مظاهر الحضارة الإنسانية من عدم! وأن أمم الشرق هى التى أخذت عنها ونقلت منها فى مختلف العصور؟!!

(٣)

ثالثا: "النموذج الآرى" وبداية تلفيق المعجزة الإغريقية الغربية:

لقد تجلت براعة برنال البحثية فى استخدام منهجية علم اجتماع المعرفة فى إجابته على تلك التساؤلات السابقة من بداية الباب الرابع. وهو يعتبر أن إجابته على تلك التساؤلات بمثابة "عقدة الموضوع"؛ إذ يحاول بشجاعة كشف المسكوت عنه فى التراث الأوروبى الحديث منذ النصف الثانى من القرن الثامن عشر موضحا "أصول تلك العوامل المؤثرة التى أسقطت النموذج القديم وأدت إلى إحلال بلاد اليونان محل مصر لتكون هى مصدر الحضارة الأوروبية"[٤٦].

وقد بدأ برنال ذلك بحصر أربعة عوامل أدت إلى إسقاط النموذج القديم وبداية موجة العداء للحضارة المصرية باعتبارها المصدر الحقيقى للحضارة الأوروبية. وهذه العوامل الأربعة هى: (١) رد الفعل المسيحى. (٢) ظهور فكرة التقدم. (٣) نمو العنصرية الغربية. (٤) النزعة الهللينية الرومانسية. وإليك بعض تفاصيل ما قاله عن هذه العوامل الأربعة:



١- أما بالنسبة لرد الفعل المسيحى، فقد جاء بالتدريج؛ فقد كان هناك دوما فترات طويلة من الخصومة المريرة بين المأثورين المسيحى والمصرى. وفى ضوء هذا نجد أن إعدام برونو لا يثير الدهشة إذا ما أخذنا فى الاعتبار - على حد تعبير برنال- هجماته المجلجلة على المأثورات اليهودية - المسيحية ودعوته الصاخبة إلى العودة إلى الديانة المصرية(٤٧).

ويلفت برنال الأنظار إلى ذلك المثلث المتصارع: المسيحية واليونان وتحالفهما ضد مصر؛ فلقد كان عداء ارازموس للهرمسية مثلا فى بواكير القرن السادس عشر متصلا بدفاعه عن المسيحية وعن الدين ضد السحر. وفى تلك الأثناء بدأ الألمان يدركون المشابهات المثيرة بين لغتهم وبين اللغة اليونانية. وعقب حركة الإصلاح الدينى والانفصال عن الكنيسة الرومانية الكاثوليكية أصبحت الصلة بين اللغتين أقوى بكثير وخاصة فى ضوء التصور الذى يعتبر أن الألمانية واليونانية معا هما لغتا الحركة البروتستانتية. وقد حارب لوثر الكنيسة الرومانية بالإنجيل اليونانى.. وقد ازدهرت منذ ذلك الوقت الدراسات اليونانية فى المدارس والجامعات البروتستانتينية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر(٤٨). وانتهى الأمر إلى وجود ما يشبه حلف يونانى - مسيحى خلال القرن الثامن عشر حيث انتشرت بين الكُتاب المدافعين عن المسيحية رغبة قوية للتقليل من شأن مصر والرغبة فى إعلاء شأن اليونان(٤٩).

٢- أما بالنسبة لتأثير ظهور فكرة التقدم، فقد عرض برنال لأمور عديدة منها الهزائم التى منيت بها تركيا فى الثمانينات من القرن السابع عشر، وما لقيته نظريات نيوتن فى الفيزياء من قبول عام أدى إلى تحول فى رؤية

أوروبا لنفسها؛ حيث زادت نسبة المؤمنين بفكرة التفوق الأوروبي بفعل تقدم أوروبا العلمي والاقتصادي والصناعي وبداية توسعها في القارات الأخرى، لقد وجد الأوروبيون أن وضعهم في هذه الحقبة أشبه ما يكون بوضع بلاد اليونان في القرن الرابع قبل الميلاد(٥٠).

ومن هنا بدأت نظرتهم للأمم الأخرى تتغير؛ فقد بدأوا ينظرون من خلال تخطيط للوحة التاريخية لتقدم الروح الإنسانية التي قدمها كوندرسيه – فيلسوف عصر التنوير– إلى الحضارات الإنسانية نظرة تصاعدية. ومن شأن هذه النظرة أن تجعل من الحضارة اليونانية حضارة أعظم من سابقتيها الحضارة المصرية والحضارة الصينية! ومع ذلك فقد ظل دعاة نظرية التقدم وأصحاب الرؤية الجديدة للتقدم –فيما يقول برنال– يحتفظون بمشاعر الاحترام إزاء المصريين والفينيقيين(٥١).

وعلى ذلك فإنه يبدو أن العامل الحاسم في إسقاط "النموذج القديم" هو ظهور النزعتين العنصرية ثم الرومانسية.

٣– فبالنسبة لظهور النزعة العنصرية الأوروبية في القرن الثامن عشر، فقد استندت في ظهورها على ما يبدو لرأى فيلسوف كلاسيكي كبير هو أرسطو الذي تحدث كثيرا عن الرق، والذي شغل في فلسفته بتبرير تفوق اليونان على سائر الشعوب الأخرى. وقد ساقه ذلك إلى الميل نحو عقيدة مفادها أن التفوق العنصري يعطي للمتفوق الحق في استعباد الشعوب الأخرى. وقد اعتنق هذه الآراء الأرسطية مفكرون أوروبيون محدثون كبار

من أمثال جون لوك فيلسوف إنجلترا الشهير فى القرن السابع عشر، ومن أمثال دافيد هيوم وبنيامين فرانكلين[٥٢]؛ فلقد عبر هؤلاء المفكرون عن نزعة عنصرية واضحة ترى أن لون البشرة الداكن مقترن بالتدنى العقلى والروحى. وفى حالة هيوم تفوقت النزعة العنصرية على قواعد الدين المتعارف عليها حتى أنه فيما يقول برنال يعتبر رائداً للرأى القائل بأنه لم يكن ثمة خلق واحد للبشر وإنما خلق متعدد[٥٣].

أما فى فرنسا، فلم تكن النزعة العنصرية واضحة بهذا الشكل فى القرن الثامن عشر؛ فالمعروف أن مونتسكيو قد انتقد أوروبا فى كتابه "الرسائل الفارسية" فى الوقت الذى والى فيه أوروبا وردد الآراء المعادية لآسيا وإفريقيا فى كتابه "روح الشرائع" على اعتبار أن أوروبا هى القارة العلمية والتقدمية[٥٤].

ومع ذلك فقد ظهر روسو الذى هاجم بشدة فى كتابه "العقد الاجتماعى" تلك النزعة العنصرية، وعارض أى تبرير لمبدأ الاسترقاق، وإن كان من ناحية أخرى قد تابع مدرسة الحتمية الجغرافية إذ اعتقد مثل أصحابها أن الفضيلة والكفاءة السياسية لأى شعب تعتمد على المناخ والطبوغرافيا[٥٥]. ومن ثم فإنه يمكن اعتبار مونتيسكو وروسو بشكل عام من الموالين لفكرة المركزية الأوروبية.

٤- أما بالنسبة للنزعة الهللينية الرومانسية، فمن المعروف أن روسو يعتبر من مؤسسى النزعة الرومانسية الأوروبية، ومنه بدأت تظهر بشدة النزعة الرومانسية مقترنة بالعنصرية الأوروبية وخاصة فى بريطانيا وألمانيا حيث بدأت تظهر النزعات القومية حينما دعى مفكرو هذه الفترة وخاصة من

الألمان أمثال هردر وهيجل وفشته كل الشعوب الأوروبية لأن تستكشف روح العبقرية والتفرد فيها بحيث تتضح عناصر الخصوصية المحلية. وقد ترتب على ذلك ظهور الاهتمام الشديد باللغات المحلية والأغانى الشعبية[٥٦].

ولقد استشرت بين الأوروبيين إذن تلك النزعة العاطفية التى جعلتهم ينظرون من خلالها إلى الأمة اليونانية على أنها تمثل مرحلة الطفولة للحضارة الأوروبية بما يعرف عن فترة الطفولة من إثارة للمشاعر الجياشة والعاطفة المتأججة! لقد خلعوا على اليونان مشاعرهم الرومانسية التى كان من شأنها تحطيم "النموذج القديم" وإقامة "النموذج الآرى" مكانه!

وقد أفاض برنال فى شرح هذه النزعة الرومانسية الهللينية وارتباطها بالنزعة العنصرية الآرية التى تؤكد مركزية الحضارة الأوروبية - الغربية بدءً من اليونان القديمة على مدار ما تبقى من صفحات الباب الرابع من هذا المجلد الأول الذى نحن بصدد عرضه.

(٤)

رابعا : حركة الاستعمار الأوروبى لبلاد الشرق واستمرار سيطرة "النموذج الآرى" على العقلى الغربى :

ينتقل برنال فى الباب الخامس من الجزء الأول من "أثينه السوداء" إلى دراسة ما أسماه "اللغات الرومانسية - نهضة الهند وسقوط مصر"، وحيث بدأ يوضح كيف أن انتشار النزعة الرومانسية الأوروبية وظهور فكرة المركزية جعلت المد الاستعمارى الأوروبى لبلاد الشرق مسألة مقبولة وتلقى الترحيب فى

الأوساط العلمية والثقافية؛ إذ بفضل هذه الحركة الاستعمارية نجح شامبليون الفرنسى فى فك طلاسم اللغة الهيروغليفية مما جعله يعود إلى تغليب مصر على اليونان مما أثار عليه حفيظة العلماء من أنصار الحضارة الهللينية، كما أثار عليه أيضا حفيظة الأرثوذكسية المسيحية بتأريخه للحضارة المصرية وللآثار المصرية القديمة. ولما مات شامبليون مبكرا فى عام ١٨٣١م. تعرض علم المصريات للانهيار وبدأ يخضع للنظام السائد للدراسات الكلاسيكية(٥٧)؛ ذلك النظام الذى ساده -على حد تعبير برنال- أصوات متنافرة تنادى بأن الحضارة المصرية بلغت بالفعل درجة معينة من المكانة الرفيعة فى الدين والفلسفة والعلوم. وفى نفس الوقت ظلت الرؤية السائدة هى أن المصريين لم يكونوا على درجة عالية من التحضر على الرغم مما بلغوه من تقدم تقنى وأن احترام الإغريق لحضارتهم كان قائما على وهم!!(٥٨).

ويكشف برنال بعد ذلك عن كيفية ظهور حركة الاستشراق الغربية مع بداية الاهتمام بالحضارة الهندية بشكل رومانسى تغلب فى أحيان كثيرة على الاهتمام بمصر وبالحضارة المصرية. ويبين كيف بلغت العنصرية الغربية ذروتها مع ظهور قضية الأجناس والأعراق التى أثير فى خضمها قضية لون المصريين القدماء..! وهل كان لونهم هو اللون الأسود؟! وإذا صح ذلك فإنه وحسب ما تردد لدى أتباع العنصرية العرقية لم يكن ممكنا لجنس أسود أن يصنع حضارة فالسود عاجزون بيولوجيا -فى نظر أنصار الجنس الآرى الأبيض- عن صنع الحضارة!!

والطريف أن برنال يربط هنا بين سيادة هذه النظرة العنصرية للجنس الأسود وبين تجاهل من أرخوا لهذه الفترة للانتصارات الساحقة التى حققتها



الجيوش المصرية بقيادة محمد على وأولاده ووصولها إلى أوروبا واحتلالها لجزيرة كريت وغزو تركيا! وهو يعلق على ذلك قائلا: إنه "لم يكن من المتوقع من المؤرخين الذين كانوا يؤمنون بأن الأفارقة أقل شأنا من الناحيتين العرقية والنوعية أن يعترفوا بقدرة المصريين على تجهيز جيوش باسلة فاتحة تضارع جيوش نابليون"!!(٥٩).

وفى هذا الإطار يكشف برنال عن النزعة العنصرية المتعالية التى سادت كتابات معظم علماء المصريات فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وربما يفاجئ القارئ المصرى المعاصر بأسماء هؤلاء العلماء الذى تُكن لهم حتى الآن عظيم التقدير والاحترام!!. لقد أورد برنال نصوصا لماسبيرو(٦٠)، واليس بدج(٦١)، وارمان(٦٢)، وآلن جاردنر(٦٣)، وجيمس برستيد(٦٤)، أورد نصوصا لهم تكشف عن مدى تغلغل تلك النزعة العنصرية فى كتاباتهم عن الحضارة المصرية وإنجازاتها. ولنكتفى بنص واحد أورده لجاردنر يعكس مجمل وجهة نظره ووجهة نظر زملائه، يقول جاردنر فى هذا النص "إن اعتماد الإغريق المفترض على الفلسفة المصرية حين نضعه موضع البحث يتبين أنه محض هراء"(٦٥).

وهكذا نكتشف مع برنال أن الاهتمام الواسع بعلم المصريات لم يكن يعنى عند أصحابه اهتماما مطلقا بالحضارة المصرية أو بمدى تأثيرها على اليونان واعتبارها الأصل للحضارة الأوروبية! بل كانت فى معظمها دراسات تدور فى فلك النظرة الكلاسيكية السائدة وفى إطار النموذج الآرى!

على كل حال فإن هؤلاء العلماء لم يكونوا يستطيعون فى ظل انتشار ظاهرة "الهوس الهلينى". أن يفعلوا أكثر مما فعلوا؛ فلقد تحلوا بقدر كبير من الشجاعة الأدبية والموضوعية العلمية حينما خصصوا الجزء الأعظم من اهتمامهم وكتاباتهم لدراسة آثار وحضارة مصر القديمة.

وقد أحسن برنال صنعا حينما خصص الباب السادس لدراسة ظاهرة "الهوس الهلينى" التى ظهرت مصاحبة للتطورات الاجتماعية والثقافية فى شمال ألمانيا فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، تلك الظاهرة التى أسس لها كارل أوتفريد موللر **K. Mller** فى كتابه **The Minyans** ، والتى كان المؤمنون فيها بأهمية اليونان وبعظمة الحضارة الإغريقية القديمة يعادون بشدة آسيا وإفريقيا. ومن ثم فقد أصبح من المستحيل مع انتشار هذه الظاهرة أن يدافع أحد عن والمصريين عن الاعتقاد بأنهم قد استعمروا بلاد الإغريق أو أنهم لعبوا دوراً مهما فى تشكيل الحضارة الإغريقية.

وقد عرض برنال لآراء بعض هؤلاء الذين أصابهم الهوس الهلينى مثل فريدريك أوجست فولف، ووليم فون همبولت وشليجل وغيرهم. كما استمر فى الباب السابع يعرض لأنصار هذه الظاهرة موضحا كيف أنها انتقلت من ألمانيا إلى إنجلترا عبر محاولة بعض العلماء الإنجليز إصلاح نظامهم التعليمى وخاصة فى مجال الدراسات الكلاسيكية مستفيدين فى ذلك من النموذج الألمانى.

أما أبرز ما يقدمه برنال بعد ذلك، فهو الحديث عن الفينيقيين فى البابين الثامن والتاسع حيث يعرض للنزعة العنصرية المعادية للساميين عموماً، ويكشف عن عملية المد والجزر التى سادت أوروبا حول ذلك.

وأهم ما يلفت الانتباه حقا فى هذا الحديث أنه يفترض موافقا فى ذلك بعض الدراسات التى ظهرت فى القرن التاسع عشر "أن هناك قرابة وطيدة تجمع بين اليهود والفينيقيين(٦٧)"! ويعرض من خلال ذلك لموقف العلماء الإنجليز والفرنسيين، وكذلك الأعمال الأدبية التى ظهرت فى هذه الآونة مبينا كيف أظهرت جميعا العداء للسامية. وبالطبع فقد كان اليهود بوصفهم أحد أفرع الجنس السامى حاضرون دائما طوال حديثه!

وقد عرض لظاهرة معاداة السامية العنصرية فى ثمانينيات القرن التاسع عشر باعتبارها ظاهرة ماثلة فى موقف علماء الغرب من استيطان الفينيقيين لبلاد الإغريق. وإن كان قد اعتبر أن إنكار تأثير كل من المصريين والفينيقيين فى تكوين بلاد الإغريق يعنى معاداة السامية عامة، فإنه يركز فى الباب التاسع على أن المقصود بهؤلاء الساميين تحديدا هم اليهود(٦٨)!!

وبالطبع فقد مهد برنال بذلك لكل من يؤمن بالرأى الشائع عن أن اليونانيين قد تعلموا أبجدية اللغة متأثرين بالأبجدية الفينيقية، أن يؤمن بالتالى بالصلة الوطيدة للغة العبرية باللغة اليونانية وأن تأثيرها على اللغة اليونانية هو الأهم، متجاهلا بذلك أن الأبجدية العبرية نفسها مشتقة من أبجدية أعرق منها وأبعد عنها زمنيا بكثير هى الأبجدية الكنعانية(٦٩)!!.

إنه يضع التأثير الفينيقى (= اليهودى) والتأثير المصرى فى سلة واحدة حينما يتحدث فى هذا الباب عن علاقة الأبجدية الفينيقية بالأبجدية اليونانية فى نظر العلماء من أصحاب النموذج الآرى المتطرف، ويبدو ذلك حينما يقول فى نهاية نفس الباب رافضا هذه النزعة العنصرية "أنه لم يعد من المحتمل أن

يقترح عالم أنه كانت هناك آية تأثيرات مصرية أو فينيقية ذات قيمة على تكوين بلاد الإغريق وأن -من يفعل ذلك- إذا كان ذلك ممكنا سوف يُطرد من المجتمع الأكاديمى أو على الأقل يوصم بالشذوذ(٧٠)".

إن التوحيد بين "الفينيقى" و"اليهودى" يبدو لديه أكثر ما يبدو فى بداية الباب العاشر حينما يتحدث بسعادة عن دور العلماء فيما بعد الحرب (بعد ١٩٤٥ م) فى "إزالة نعرة معاداة السامية فى كتابة التاريخ القديم وإعطاء الفينيقيين ما هم خليقون به من إقرار بدورهم المهم فى تكوين الثقافة اليونانية(٧١)". ويبدو كذلك حينما يضيف فى نفس الموضع "أن النجاح فى استعادة مكانة الفينيقيين كان يتطلب شرطين مسبقين تحققا كلاهما وأولهما إعادة دمج اليهود فى نسيج الحياة الأوروبية، وثانيهما هو الإصرار القوى الماثل فى داخلية الثقافة اليهودية على المتابعة الفكرية مع احترام المؤسسة الأكاديمية فى آن معا"(٧٢).

وقد تحلى برنال بقدر كبير من الجرأة والصراحة حينما كشف عن العوامل السياسية المعاصرة المؤثرة فى كتابة التاريخ القديم؛ فبينما لا يزال التحامل العنصرى على الأفارقة والأسيويين يفعل فعله فى التقليل من شأن أصولهم الحضارية القديمة وتأثيرها على اليونان، ويفعل فعله كذلك فى التحيز ضد آرائهم بل وضد قبولهم كطلاب وكأساتذة فى الجامعات الرئيسية فى أوروبا وأمريكا!، نجد "أنه منذ أواخر الخمسينيات أصبح الطلاب والأكاديميون اليهود مقبولين تماما فى الجامعات الرئيسية فى مجال الكلاسيكيات، وبحلول السبعينيات كان كثير من الشخصيات المهيمنة فى هذا الحقل من اليهود(٧٣)". وقد أرجع برنال ذلك بالطبع إلى قيام إسرائيل وتوسعها العسكرى بعد عام ١٩٤٩

م، فقد كان لذلك الحدث فى رأيه "أثراً قويا فى مجال التقليل من نزعة معاداة السامية من ذيوع أمر محرقة اليهود (الهولوكوست)(٧٤)"، وإن كان هو نفسه يعود فيقول فى موضع آخر "أن الدراسات الهللينية لم تتأثر تأثراً مباشرا بتأسيس إسرائيل وتوسعها العسكرى(٧٥)".

وعلى أى حال فإن ما يهمنا هنا حقا هو ذلك الربط الغريب لديه بين اليهود والفينيقيين والكنعانيين، ذلك الربط الذى جعله يعود فينسب يهود إسرائيل الحاليين إلى الفينيقيين والكنعانيين متناسيا الكشف عن أوجاريت القديمة وآدابها -رغم معرفته به- ذلك الكشف الذى أوضح بما لا يدع مجالا للشك "أن التراث اليهودى مأخوذ فى قسم منه عن التراث الكنعانى"(٧٦). وليس معنى أن اليهود قد سطوا منذ القدم على النصوص الأجارتيه وضمنوها كتابهم المقدس أن ينتسبوا إلى الكنعانيين أنفسهم!! إذ ليس اليهود العبريون هم الكنعانيون، ولا قرابة بين مدلول لفظة عبرانيين ولفظة عبيرو أو خبيروا أو أبيروا؛ فتلك اللفظة الأخيرة بصورها الثلاث تدل على قبائل وجدت فى الجزيرة العربية قبل اليهود. وهذا ما أشارت إليه رسائل تل العمارنة(٧٧).

إن أغراض برنال الأيدلوجية تبدو أكثر ما تبدو فى هذه الأجزاء الأخيرة من كتابه؛ إذ أنه بعد هذه المحاولات الغريبة للسطو على إنجازات الآخرين ونسبتها إلى اليهود فى الزمن القديم، يعود فيعزز ذلك باستعراض آراء علماء الكلاسيكيات من اليهود المعاصرين بشكل مفصل، فيعرض لآراء أستور وكتابه "الهللينية السامية"، وج. س بليجمييه **J. C. Billigmeier** ورسالته للدكتوراه بعنوان "كادموس واحتمال وجود سامى فى بلاد اليونان فى العصر الهلادى"، .

وروث أدواردز وكتابها "كادموس الفينيقى"، ويوسف نافى ومقالته حول "بعض اعتبارات حول الأبجدية اليونانية من خلال دراسة النقوش السامية". إنه يعرض لآراء هؤلاء وغيرهم باعتبارهم آراءً تقوض بشكل أو بآخر النموذج الآرى المتطرف. وهو يتوقع لهذا الهجوم الذى بدأه هؤلاء العلماء اليهود المناصرون لليهود والسامية "أن يحقق نجاحا فى وقت قريب نسبيا[٧٨]"، فى الوقت الذى يقول فيه بصراحة ووضوح "أما المعركة من أجل استعادة النموذج القديم وما للمصريين فيه من مكان فسوف يستغرق وقتا أطول"[٧٩].

إن الوجه الأيدلوجى المتحيز لبرنال يظهر بوضوح أكثر وأكثر حينما يعرض لموقف العالم الألمانى المعاصر سيمفريد مورينز **S. Morenz** الذى نشر عام ١٩٦٩م كتابا بعنوان "التقاء أوروبا ومصر" غطى فيه بعضا من المجالات التى يتناولها كتاب "أثينه السوداء"، إنه يعرض لآراء مورينز معلنا اختلافه معه فى عدة أمور. فما هى يا ترى هذه الأمور؟! إنها تتلخص فى "أن مورينز لا يأخذ بعين الاعتبار احتمال حدوث نقول لها أهميتها فى مجال اللغة، ولا يذكر ما أخذه اليونان عن الثقافة السامية الغربية[٨٠]"!!

وكأن من الضرورى فى نظر برنال أن يتحدث مورينز عن هذه الأمور رغم أنها لا علاقة مباشرة لها بموضوع كتابه المسمى "التقاء أوروبا ومصر"، اللهم إلا إذا كانت الثقافة الغربية -فى عرف برنال- هى جوهر الثقافة المصرية أو أحد مكوناتها الرئيسية!!

ولعل ما يثير الدهشة والتعجب بعد ذلك أن يصنف برنال نفسه و"النموذج القديم المصرى" الذى يدعو إليه "ضمن دراسات الباحثين السود أكثر

منه ضمن الثوابت المتعارف عليها أكاديميا"[٨١]! ولكن الدهشة تقل قليلا حينما نجده يضيف إلى ذلك قوله "إنى لسعيد أن أحشر فى الزمرة الممتازة التى تضم ديبوا ومرزوى والآخرين أولئك الذين ينظرون إلى مصر على أنها أفريقية أساسا"[٨٢]!! فالحقيقة أنه وهؤلاء الباحثون السود قد تناولوا الحضارة المصرية بما يروق لهم ولأهداف أيدلوجية خاصة بهم!، فالأفارقة السود يبحثون عن دور حضارى قديم يستندون إليه فى صراعهم الحضارى مع الجنسيات المختلفة المكونة للمجتمع الأمريكى والمجتمعات الأوروبية التى يعيشون فيها. وبالطبع فلا يجدون ذلك الدور الحضارى القديم ممكنا إلا عبر الحديث عن مصر القديمة وأصولها الزنجية[٨٣].

أما اليهود الباحثون دوما عن دور حضارى يخصهم، فهم حينما ينظرون إلى التاريخ القديم ويقلبوا صفحاته لا يجدون إلا التشعلق بأهداب الحضارة المصرية مرة، والحضارة الكنعانية - الفينيقية مرة أخرى، وهم بين هذه وتلك لم يكونوا إلا مجرد نقلة حاولوا الذوبان فى الأولى ولم ينجحوا، فاتجهوا إلى الأخرى وحققوا نجاحاً نسبيا حينما استولوا على جزء من الدولة الكنعانية القديمة وأقاموا ممالكهم التى لم تدم طويلا وقضى عليها فى النهاية فبدأوا فى تلفيق دورهم التاريخى عبر نسبة إنجازات هؤلاء أو أولئك إليهم وعبر تلك القصص الملفقة التى اصطنعوها وامتلأ بها كتابهم المقدس.

(٥)

خامسا: الرد الفلسفى على "أثينه السوداء" (ملاحظات نقدية):

إن ما قدمناه حتى الآن عزيزى القارئ ليس سوى مجرد عرض للصورة الكلية التى قدمها برنال عبر تمييزه بين ما أسماه "النموذج القديم" و"النموذج الآرى" و"النموذج القديم المعدل"، تلك التمييزات التى توضح من وجهة نظر المؤلف صورة مصر فى عيون الأوروبيين؛ فقد كان اليونانيون (وهم الأوروبيون الأوائل) ينظرون إلى الحضارة المصرية بإعزاز وتقدير ويعتبرونها معلمتهم الأولى. وظلت هذه النظرة هى السائدة حتى القرن الثامن عشر رغم ما شهدته من شد وجذب. وتغيرت هذه النظرة بفعل عدة عوامل ليسود ما أسماه المؤلف "النموذج الآرى" أو "النموذج الآرى المتطرف" حيث بدأ الأوروبيون ينظرون إلى الحضارة الأوروبية القديمة بأنها حضارة معجزة وأن اليونانيين صنعوا كل مظاهر حضارتهم بأنفسهم وأنه من غير الممكن أن يكون هؤلاء الأجداد العظام قد نقلوا إبداعاتهم الحضارية عن المصريين أو الساميين أو غيرهم من أبناء الحضارات القديمة.

وها هو برنال مع فريق عمله يحاول الرد على هذه الآراء العنصرية المتطرفة التى سادت الأوساط الكلاسيكية طوال القرن التاسع عشر وحتى بداية الربع الأخير من هذا القرن العشرين. وقد وضع برنامجه للرد على هذه الدعاوى العنصرية الداعية إلى المركزية الأوروبية وإلى أن أوروبا هى مهد العلم والفلسفة من خلال استعادة الشهادات والآراء التى وردت فى الكتابات اليونانية القديمة وما تابعها من شهادات وآراء الأوروبيين على مدار القرون التالية حتى القرن الثامن عشر. ومن خلال مطالبته علماء الكلاسيكيات الذين

لا يزالون يرددون هذه الدعاوى العنصرية أن يغيروا وجهة نظرهم بناء على ما يقترحه من تعديلات يرى أنه يمكنهم قبولها فى ضوء الاكتشافات الآثارية واللغوية الحديثة، وفى ضوء الربط بين هذه المكتشفات وما ورد فى الكتاب المقدس (التوراة) عن خروج الإسرائيليين من مصر وطرد الهكسوس منها!

والحقيقة أنه رغم اعترافنا بالجهد الجبار الذى بذله برنال فى هذا العمل الضخم الذى يقع فى أربعة أجزاء لم يكن ما قدمناه سوى ملخص سريع للجزء الأول منه، وملخص لملخص بقية الأجزاء كما عرض لها المؤلف نفسه فى مطلع هذا الجزء الأول.

أقول رغم اعترافنا بجهده الجبار وما ترتب عليه من مناقشات واسعة زعزعت الثقة لدى المؤمنين "بالمركزية الأوروبية" و"المعجزة اليونانية" وجعلتهم شاءوا أم أبوا يعيدون النظر فى كل معتقداتهم وفى ما يملكونه من حجج وأسانيد لصحة هذه المعتقدات!

أقول رغم اعترافنا بذلك، واعترافنا أيضا أنه أنصف ضمن ما أنصف الحضارة المصرية القديمة وأعاد اكتشاف جوهرها النفيس المُعلم للحضارات القديمة بعدما أهال عليها التراب الكثيرون من المتشدقين بالمعجزة اليونانية وبالمركزية الأوروبية، أولئك الذين لا يرون فى العالم إلا الحضارة الأوروبية بمكتشفاتها وإبداعاتها!!

أقول رغم اعترافنا بكل ذلك، إلا أن ذلك لا يمنعنا من إبداء بعض الملاحظات الهامة حول مشروع برنال إضافة إلى ما سبق أن قدمناه من ملاحظات فى الصفحات السابقة:

أولا: فى البداية أود أن أشير إلى اعتقاد راسخ لدىّ عن أن التلاقح الفكرى بين الحضارات القديمة مسألة بديهية تفرض نفسها على أى عقل واع! إذ لا أحد يستطيع مهما بلغت درجة عنصريته وتعصبه أن يشكك فى تأثر الحضارات اللاحقة بالحضارات السابقة، فكيف لا يكون بديهيا أن نسلم بتأثر اليونان -وهم أمة لا ذكر لها فى التاريخ قبل الألف الثانية قبل الميلاد- بالحضارات الشرقية القديمة التى يعود تاريخها المكتوب إلى الألف الرابعة قبل الميلاد وخاصة فى مصر وبلاد ما بين النهرين!

لقد فرضت هذه البديهية نفسها على اليونانيين أنفسهم حينما أدركوا منذ بداية وعيهم الفكرى والحضارى "أن لا شىء يأتى من لا شىء" وسلموا بهذا المبدأ كبديهية. ولعل هذا المبدأ البديهى عندهم هو ما جعلهم يبحثون فى العالم الطبيعى وفى التاريخ من خلال مقولة "العلة" أى البحث عن سبب أو علة لكل شىء، فلا شىء يأتى من عدم، وإنما لابد أنه أتى من شىء سابق عليه[٨٤].

وبالطبع ففى ظل هذا الاعتقاد الصارم الذى هيمن على عقول مفكرى بلاد اليونان ومؤرخيها كان من المستحيل أن يتصوروا أنفسهم بداية العالم وأصل كل شىء فى الوقت الذى كانوا فيه يكثرون من الترحال والسفر إلى كل البلدان القديمة. ولا شك أنهم قد وعوا من خلال تلك الأسفار إلى مصر وبابل والهند وفارس مدى عراقة وقدم هذه الشعوب، ومدى ما لديهم من منجزات حضارية تعلموا منها ونقلوا عنها ما لا يمكن حصره.

ثانيا: إن أى مؤرخ موضوعى للحضارات أو لتاريخ الفلسفة أو لتاريخ العلم يدرك هذه البديهية ويكتب ما يكتب واعيا بها؛ فقد كتب ول ديورانت "قصة



الحضارة" بمجلداته العديدة بادئا برواية قصص الحضارات الشرقية القديمة وأرخ لإنجازاتها الحضارية من شتى الجوانب. وكتب جورج سارتون "تاريخ العلم" بأجزائه العديدة مدققا فى سرد مكتشفات أبناء الحضارات الشرقية القديمة فى مختلف فروع المعرفة والعلم وأوضح بما لا يدع مجالا لأى شك أنهم أول من فكر فى أصل الوجود والعالم، وأنهم أول من ابتدع التفكير الفلسفى والعلمى كما ابتدعوا من قبلها اللغة والأساطير والأديان.

وفى هذا الإطار كتب مؤرخون عديدون للفلسفة عن الفلسفة فى الشرق كبول ماسون أورسيل وتوملين وكارل ياسبرن وجون كولر وغيرهم، كما كتب عن الفكر الفلسفى الهندى كثيرون من أمثال رادا كرشنا ود. شارلز مور وشويتزر **Schweitzer** وزيمر **Zimmer H.**، وكتب كثيرون من أمثال كريل و.ج. وهوجز **Hughes F. R** وفؤاد شبل وغيرهم عن الفكر الصينى، كما كتب آخرون غير هؤلاء وأولئك عن الفكر الفلسفى فى بلاد الرافدين وبلاد فارس القديمة وكذلك عن الفكر المصرى القديم(٨٥).

لقد أدرك هؤلاء كما أدرك غيرهم ممن لم يهتموا بالفلسفات الشرقية، وأرخوا للفلسفة اليونانية بموضوعية، أدركوا أنه لا يمكن فهم الفلسفة اليونانية فهما دقيقا إلا برد أفكار فلاسفتها إلى أصولها الشرقية ومقارنتها بهذه الأصول حتى تنجلى الحقائق ونعرف مواطن الابتكار والإبداع لدى هؤلاء الفلاسفة على اختلاف مدارسهم واتجاهاتهم.

ثالثاً: إن مشروع برنال فى البحث عن الجذور الأفروأسيوية للحضارة اليونانية ينبغى أن يوضع داخل هذا الإطار العام؛ فهو لا يقدم حقائق جديدة، بل



يعيد إجلاء تلك الحقائق المعروفة ويعيد البحث فيها والكشف عنها بعد أن كاد المتعصبون للفكر الغربى أن يطمسوها تماما بتوجيههم العلم توجيها أيدلوجيا يدعم المركزية الأوروبية بآليات سياسية وإعلامية واقتصادية مدعومة ومتنوعة.

رابعا: إن الحقيقة التى لابد من التصريح بها دون التلميح أن برنال لم يكن يستهدف فى الأساس إنصاف الحضارة المصرية - الإفريقية القديمة كما هو معلن فى عنوان "أثينه السوداء" بل كان هدفه الأساسى هو إبراز الدور اليهودى - العبرانى فى التاريخ القديم لدرجة يمكن اتهامه معها بأنه فى الوقت الذى عرى فيه المركزية الأوروبية وفضح انحيازها وتعصبها، كشف عن انحيازه التام وتعصبه الملموس للتأثير العبرانى على الحضارة المصرية واليونانية معا(٨٦)!

إن تضخيمه لدور اليهود فى التاريخ القديم بلغ درجة جعلتنى أتساءل أثناء قراءة الكتاب: هل عنوانه "أثينه السوداء" أم "أثينه العبرانية"؟!! لقد اتخذ برنال الحضارة المصرية مطية يقفز من خلالها لإبراز أى دور لليهود وللغتهم على الحضارة اليونانية بل وعلى الحضارة المصرية أيضا، بينما واقع الحال تاريخيا ولغويا وحضاريا لا يؤكد ذلك بالمرة!. لقد أشار عنوان الكتاب حقا إلى أنه سيدرس الجذور الأسيوية بالإضافة إلى الجذور الإفريقية، فهل لم يوجد فى آسيا سوى الحضارة الفينيقية! وأين الحضارة الفارسية؟! فالمعروف أن فارس هى التى غزت بلاد اليونان فى تلك الحقبة!. وأين دور الحضارة البابلية فى بلاد ما بين النهرين والعلاقة بينها وبين أبناء اليونان! وهل كان الفينيقيون حقا هم

اليهود فى العالم القديم؟! وهل كانت لغتهم هى اللغة العبرية كما يدعى المؤلف ذلك ويشير إليه مرارا وتكرارا فى كتابه؟! أم الأصح والأدق أنهما يعودان معا إلى أصل واحد هو اللغة الكنعانية؟!

وهذا يقودنا إلى تساؤل آخر عن علاقة اللغة الكنعانية الأم باللغة الهيروغليفية؟!

إن الإجابة عن هذه التساؤلات لا يملكها حقا إلا علماء اللغة المختصين بدراسة هذه اللغات القديمة والمقارنة بين أبجدياتها واشتقاقاتها. ولذلك أدعو علماء اللغة الهيروغليفية واللغة الكنعانية واشتقاقاتها العربية والعبرية، وعلماء اللغة اليونانية واللاتينية أن يدلوا بدلوهم فى هذه القضايا الشائكة التى يعيد برنال إثارتها ليخرج منها بنتائج توافق أغراضه الخاصة فى إعلاء شأن العبرية والتراث اليهودى!!

إن ما نعرفه منذ شهادة هيرودوت القديمة أن الإغريق قد تعلموا الأبجدية من الفينيقيين(٨٧)، وأن هذه الأبجدية الفينيقية إنما هى تطوير للغة الهيروغليفية المصرية القديمة. وهاهو جورج سارتون يلخص هذا الاعتقاد الراسخ بقوله "ألف المصريون كتابتهم الهيروغليفية والتزموها ولم ينحلوا عنها بل استمروا فى استعمالها آلافا من السنين جنبا إلى جنب مع العلامات الأبجدية التى اخترعوها ولم يستعملوها استعمالا منتظماً. ثم وصل الاختراع إلى درجة أعلى من الكمال على أيدى الفينيقيين الذين ابتدعوا أول أبجدية سامية مكونة من السواكن فقط ثم أكمل الإغريق ذلك حين أضافوا الحروف المتحركة واستغرق هذا التطور كله ألفين أو ثلاثة آلف عام أو أكثر من ذلك(٨٨)".

خامسا: إن كل ما أشار إليه برنال من نصوص للمؤرخين والفلاسفة اليونان باعتباره معبرا عن "النموذج القديم" الذى ينصف الدور المصرى فى تشكيل الحضارة اليونانية ليس إلا القليل من الكثير الذى أخذه اليونان من مصر ولم يعترفوا به؛ فالحقيقة أن الغالبية العظمى من علماء اليونان ومفكريها قد زاروا مصر ونقلوا عنها معظم ما أشاعوا فى بلادهم بعد عودتهم أنهم مبتدعوه!!

ولعل هيرودوت الذى تحلى بأكبر قدر من الموضوعية بين مؤرخى اليونان فى إنصاف الدور المصرى فى تشكيل الحضارة اليونانية يكون شاهدنا على ذلك حينما قال فى معرض حديثه عن نظرية خلود النفس فى مصر القديمة وتأثيرها فى فلاسفة اليونان: "إن هذه النظرية قد نقلها كُتاب اليونان، القديم منهم والمتأخر، وأظهروها لاحقا على أنها ملكهم! أسماء هؤلاء معروفة لى ولكنى قررت ألا أذكرهم[٨٩]"!

وبالطبع فإنه يمكننا استنتاج هذه الأسماء ومعرفة أصحابها؛ فهم بلا شك أورفيوس، وفيثاغورث، وانبادوقليس وأفلاطون[٩٠].

سادسا: أنه رغم أهمية الاستناد على شهادات بعض كُتاب وفلاسفة اليونان عن استفادتهم من مصر ونقلهم عنها، إلا أنه ينبغى أن نتذكر أنها دائما شهادات ناقصة ومبتورة لأنها كانت تقال فى ظل اعتقاد عام ساد الحضارة اليونانية وسيطر على مُبدعيها وهو أن اليونانيين هم فقط أهل التأمل والعلم بينما الأجانب لا يصلحون إلا للرق والعبودية!. ومن ثم فإن أبناء الحضارات الأخرى كانوا فى نظر غالبية اليونانيين ليسوا إلا أصحاب أفكار وعلوم عملية

أسطورية ساذجة احتاجت لعبقرية اليونانيين لتتحول إلى مذاهب فلسفية ونظريات علمية عظيمة مجردة.

إن الاعتراف بفضل الآخرين حينما يصدر عن واحد ممن يعتقدون هذا الاعتقاد لا يكون بدافع موضوعى مجرد من الغرض والهوى، بل يكون اعترافا استعلائيا ينشد بيان الفروق الجوهرية بين ما قيل من قبله وبين ما قدم هو؛ فما قدمه السابقون عليه ليس إلا تهويمات خيالية وأفكار أسطورية حالمة كشفت عنها منجزات عملية جامدة! بينما قدم هو النظريات الفلسفية والنظريات العلمية التى تعلو على الزمن أو تقبل التطور بالتحليل العقلى المجرد وبالدراسة التجريبية العلمية!!

وهذا فى اعتقادى كان موقف معظم من اعترفوا بفضل ما للحضارة المصرية على الحضارة اليونانية، أما من تجاهلوا هذا الفضل تماما، فقد انطلق موقفهم هذا من تلك النزعة العنصرية المتعجرفة التى اعتبرت أن اليونان هم أصل الجنس البشرى ومن ثم فهم أصل كل شىء!!

سابعا: استناداً إلى ما سبق، نرى أن الأجدى فى دراسة أثر الحضارة المصرية على الكُتاب والفلاسفة اليونان، إنما يكون باتباع منهج تحليل المضمون؛ أى تحليل مضمون فكر فلاسفة وعلماء اليونان ورد أفكارهم إلى أصولها المصرية خاصة والشرقية عامة. وتتطلب هذه النوعية من الدراسة بالطبع الإلمام المزدوج بالنتاج الفكرى للحضارات الشرقية الخمس الكبرى (الحضارة المصرية، والبابلية، والهندية والفارسية والصينية)، وكذلك الإلمام بالإنتاج الفكرى لفلاسفة اليونان.

إن هذه الدراسة التى تعتمد على تحليل المضمون ومقارنة أفكار اليونان بمثيلاتها لدى مفكرى الشرق بعد إثبات الصلات الحضارية المتنوعة بين أبناء الحضارة اليونانية وأبناء الحضارات الشرقية السابقة عليها، من شأنها إعادة الحق لأصحابه ورد الأفكار إلى مبدعيها الحقيقيين. وليس لهذه النوعية من الدراسة من هدف سوى دحض ما يسمى بالمعجزة اليونانية بإفراغها من مضمونها!؛ فإن عرفنا مثلا أن حديث مفكرى اليونان الأوائل عن أصل العالم ونشأة الوجود، وكذلك حديثهم عن النفس وطبيعتها المتميزة عن الجسم، وعن مصيرها بعد أن تغادر الجسم إنما هو حديث منقول عن مثيله فى مصر وبابل، وكذلك حديثهم عن التناسخ منقول عن مثيله فى مصر والهند. وإن أثبتنا كذلك أن حديث فلاسفة اليونان من بارمنيدس حتى أفلاطون عن طبيعة الوجود والتمييز بين عالم معقول وعالم محسوس إنما أصله ما ورد فى الفلسفات الهندية القديمة عن التمييز بين العالم المحسوس الظاهر، والجوهر الروحانى الباطن. وإن عرفنا أيضا أن حديث فلاسفة اليونان من انكسيمندر حتى فلاسفة الرواق عن الدورات الكونية وعن دور النار فى العالم الطبيعى إنما يرد فى أصله إلى المعتقدات الفارسية والكلدانية فى الشرق القديم. وإن أدركنا أن حديثهم عن الحياة الاجتماعية والطبقات ونظام الدولة إنما يرد فى الأساس إلى تأثرهم بالنظم المدنية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية فى بلاد الشرق القديم.

أقول إذا عرفنا كل ذلك وغيره الكثير مما حاولت إثباته فى دراساتى المتعددة حول هذه الموضوعات فى مؤلفاتى "نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية" و"المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية"

و"تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى". فضلا عن "مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية". أقول إذا عرفنا ذلك من خلال جهود العديد من الدارسين والباحثين المتخصصين فى الدراسات المقارنة بين الفكر الفلسفى عند اليونان والفكر الفلسفى فى بلاد الشرق القديم لأفرغنا الفكر الفلسفى اليونانى من مضمونه الإعجازى! ويبقى الفكر اليونانى بعد ذلك مجرد مرحلة من مراحل تطور الفكر الفلسفى، ويكون اليونان قد طوروا ما نقلوه عن الحضارات الشرقية القديمة، وقدموا رؤيتهم المستقلة للعالم من خلال الرؤى السابقة عليهم. وإن كان لديهم الجديد الذى أضافوه -وهو موجود بلا شك- فإنه لم يكن ليكون إلا بفضل ما نقلوه عن السابقين عليهم من لغة وفلسفة وأديان وعلوم.
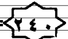
ثامنا: إذا اعتبرنا أن تحليل مضمون الفكر هو المنهج الأجدى فى رد الأفكار إلى أصحابها الأصليين اعترافا بفضلهم، وتعرية لأنصار "المعجزة اليونانية" خصوصا و"المعجزة الغربية" عموما، فإن دراسات مارتن برنال فى "أثينه السوداء" فيما يتعلق بالمقارنات اللغوية التى ترد اللغة اليونانية إلى أصولها المصرية والسامية والهندوأوروبية، وفيما يتعلق باستجلاء بعض الحقائق التاريخية والآثارية حول الصلات الحضارية بين مصر وبلاد اليونان تكون أشبه بالمقدمات الضرورية لهذا النوع من الدراسة التى تعتمد على تحليل المضمون المقارن.

وربما نكتشف أهمية هذا النوع من الدراسة التحليلية المقارنة حتى فى مجال اللغة، وهو المجال الذى ركز عليه برنال إذا تأملنا جيدا مغزى المثال التالى:

لقد كتب برنال عن كلمة **Sophia**، تلك الكلمة اليونانية التى جاءت

منها كلمة **Philo - Sophia** أى الفلسفة، وقال أنها تعود إلى كلمة مصرية قديمة هى $\mathbf{Sb^3}$ بمعنى يعلم - تعليم على اعتبار أن الحرف المصرى القديم ب-**B** يقلب أحيانا فى اليونانية ليصبح فى-**Ph**(٩١). ولو أنه قرأ محاورة "أقراطيلوس" لأفلاطون واستفاد من مضمونها فى التحليل اللغوى لأصل الألفاظ اليونانية، لوجد أن أفلاطون نفسه يعترف بأن هذه اللفظة ليست يونانية الأصل، بل إنها من أصل أجنبى مستعار من "البرابرة" أى من الأجانب الذين اختلط بهم اليونان وخضعوا لهم(٩٢). وفى هذا ما يؤكد بالطبع وجهة نظر برنال فى الأصل المصرى للفظة **Sophia**.

وعلى هذا النحو يمكن الاستفادة من منهجية تحليل المضمون المقارن فى هدم ما تبقى فى أذهان المؤمنين بالمعجزة اليونانية من حجج يتكشف يوما بعد يوم فسادها وعدم جدواها وآخرها تلك الحجة المتعلقة بالأصل اليونانى للفظ الفلسفة! فالحقيقة أن الفلسفة لفظا ومضمونا منشأها بلاد الشرق وليس بلاد اليونان.



الهوامـــش

١- أنظر: مقدمة د. أحمد عتمان للترجمة العربية للكتاب، ص١٧-٢٠.

٢- مارتن برنال: أثينه السوداء: ترجمة د. لطفى عبد الوهاب ود. فاروق القاضى. ود. حسين الشيخ ود. منيره كروان ود. عبد الوهاب علوب، تحرير ومراجعة وتقديم د. أحمد عتمان، المشروع القومى للترجمة - المجلس الأعلى للثقافة (١٦)، ١٩٩٧م، ص٧٥.

٣- نفسه، ص٧٥.

٤- نفسه، ص٧٦.

٥- نفسه، ص٩٨.

٦- نفسه، ص٩٩.

٧- نفسه.

٨- نفسه، ص١٠٠.

٩- نفسه، ص١٠١.

١٠- نفسه.

١١- نفسه.

١٢- نفسه.

وأنظر تفاصيل أكثر عن مبررات هذا التعديل المقترح فى ص١٣١-١٣٣.

١٣- نفسه، ص١٠٢.

١٤- نفسه.

وأنظر تفاصيل أكثر في ص١٣٦.

١٥- نفسه، ص٨٢.

١٦- نفسه، ص١٠٤.

١٧- راجع ما كتبناه عن هذا الكتاب في صحيفة الدستور في عددها الصادر يوم ٢٢/١٠/١٩٩٧م.

١٨- نقلا عن: برنال: نفس المصدر، ص٢٨٦.

١٩- نقلا عن: برنال: نفس المصدر، ص١٧٥.

٢٠- برنال: نفس المصدر، ص١٦٨.

٢١- نفسه.

٢٢- نفسه، ص١٦٩.

٢٣- نفسه.

٢٤- نفسه، ص٢١٤.

٢٥- نفسه، ص٢١١-٢١٢.

٢٦- نقلا عن: نفس المصدر، ص٢١٣.



٢٧- نفسه.

٢٨- أنظر: برنال: نفس المصدر، ص٢١٥.

٢٩- نقلا عن: نفس المصدر السابق، ص٢١٥.

٣٠- أنظر: نفس المصدر، ص٢١٥.

٣١- نفسه، ص٢١٦.

٣٢- نفسه، ص٢١٧.

٣٣- نفسه، ص٢١٨.

٣٤- نفسه، ص٢٦١.

٣٥- نفسه، ص٢٦٩.

وأنظر أيضا: ص٢٩٤-٢٩٥.

٣٦- نفسه، هامش ص٢٩٥.

٣٧- نفسه، ص٢٩٨، ٢٩٩.

٣٨- نفسه، ص٣٠٢-٣٠٣.

٣٩- نفسه، ص٣٠٣.

٤٠- نفسه، ص٣٠٤.

٤١- نفسه، ص٣١٠.

٤٢- نفسه، ص٣١١.

٤٣- نفسه، ص٣١٩.

٤٤- نفسه، ص٣٢٠.

٤٥- نفسه، ص٣٢١.

٤٦- نفسه، ص٣٢٩.

٤٧- نفسه، ص٣٣٠.

٤٨- نفسه، ص٣٣٣-٣٣٤.

٤٩- نفسه، ص٣٣٦.

٥٠- أنظر: نفس المصدر السابق، ص٣٣٩.

٥١- أنظر: نفسه، ص٣٤٢.

٥٢- أنظر: نفسه، ص٣٤٤-٣٤٦.

٥٣- نفسه، ص٣٤٦.

٥٤- نفسه.

٥٥- نفسه، ص٣٤٧.

٥٦- أنظر، نفس المصدر، ص٣٤٨ وما بعدها.

٥٧- أنظر: نفسه، ص٣٧٣-٣٧٤.

٥٨- نفسه، ص٣٧٤.

٥٩- نفسه، ص٤٠١.

٦٠- أنظر هذه النصوص في: نفس المصدر ص٤١١-٤١٢.

٦١- أنظر: نفسه، ص٤١٢-٤١٣.

٦٢- نفسه، ص٤١٤.

٦٣- نفسه، ص٤١٥.

٦٤- نفسه، ص٤١٥-٤١٦.

٦٥- نفسه، ص٤١٨.

٦٦- نفسه، ص٤٣٦.

٦٧- نفسه، ص٥١١.

٦٨- أنظر: نفس المصدر السابق، مطلع الباب التاسع، ص٥٣٩ وما بعدها.

٦٩- أنظر التقسيم الشهير لتفرعات الأبجدية الكنعانية القديمة الذى وضعه العلامة دايرنكر الذى نشره د. أحمد سوسه فى كتابه: "العرب واليهود فى التاريخ" ونقلناه عن مقدمة الترجمة العربية لكتاب "اللآلئ من النصوص الكنعانية"، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - الطبعة الثانية ١٩٨٩م، ص١٣.

٧٠- برنال: نفس المصدر السابق، الترجمة العربية، ص٥٧٣.

٧١- نفسه، ص٥٧٧.

٧٢- نفسه.

٧٣- نفسه، ص٥٨٠.

٧٤- نفسه.

٧٥- نفسه، ص٥٩٤.

٧٦- مفيد عرنوق: مقدمة ترجمته العربية لكتاب "اللآلئ من النصوص الكنعانية"، سبق الإشارة إليه ص٧.

٧٧- نفسه، ص١٨٧.

وراجع أيضا: د. محمد خليفة حسن: تاريخ الديانة اليهودية، دار قباء للطباعة النشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨، ص٢٢.

٧٨- برنال: نفس المصدر السابق، ص٦١٧.

٧٩- نفسه.

٨٠- نفسه، ص٦١٧.

٨١- نفسه، ص٦٢١.

٨٢- نفسه.

٨٣- أنظر: شيخ أنتا ديوب: الأصول الزنجية للحضارة المصرية، ترجمة حليم طوسون، دار العالم الثالث، القاهرة ١٩٩٥م، ص١٧ وما بعدها.

٨٤- أنظر ما كتبناه عن مقولات الوعى التاريخى عند اليونان فى:

د. مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة فى الفكر التاريخى عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٧ م، ص٥٥-٦١.

٨٥- أنظر عرضا مقتضبا للملامح العامة للفكر الفلسفى فى بلاد الشرق القديم وأهم أعلامه فيما كتبناه فى مؤلفاتنا التالية:

١- نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، الطبعة الثانية مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٧م. القسم الأول.

٢- المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

٣- مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م، الفصل الأول.

٤- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى - الجزء الأول (السابقون على السوفسطائيين)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م، الفصل الثانى من الباب الأول.

٨٦- أنظر مقدمة د. أحمد عتمان للترجمة العربية للجزء الأول من "أثينه السوداء"، ص٢٥.

٨٧- أنظر: نص هذه الشهادة لهيرودوت فى: نفس المرجع السابق، ص٢٩.

٨٨- جورج سارتون: تاريخ العلم، الترجمة العربية للفيف من العلماء، الجزء الأول، الطبعة الثالثة - دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٦م، ص٧٧.

89- Herođuts: The Histories, Translated into English by Aubrey de Selincourt, Penguin Books, U.S.A. 1963, B(2) - 123, P. 150-151.

٩٠- أنظر ما كتبناه عن عقائد الأورفيين عن أصل الخليقة ونشأة الوجود، وعن أصل النفس وتميزها عن البدن وعن حياتها بعد تركها له فى: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، سبق الإشارة إليه، ص٢٩-٣٠.

وأنظر أيضا: ما كتبناه عن الأصول الشرقية عامة والمصرى خاصة لآراء فيثاغورث حول النفس فى كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى - الجزء الأول، سبق الإشارة إليه، ص١٦٠-١٦٢.

وأنظر كذلك: ما كتبناه عن الأصول الشرقية لهذه العقيدة فى فلسفة أبنادوقليس فى نفس المرجع السابق، ص٢٨٦-٢٨٧.

٩١- أنظر: برنال: نفس المصدر السابق، ص١٥٥.

وأنظر أيضا: مارتن برنال: أثينا إفريقية سوداء - الجذور الإفريقية والشرقية للإغريق، مقال نقله إلى العربية شوقى جلال ضمن كتابه "الحضارة المصرية - صراع الأسطورة والتاريخ" الذى نشرته دار المعارف فى سلسلة "اقرأ" (٦١٤)، القاهرة ١٩٩٦م، ص٦٠.

٩٢- راجع: أفلاطون: اقراطيلوس - ٥٤١٢، الترجمة العربية تحت عنوان (كراتيلوس) للدكتور عزمى طه السيد، منشورات وزارة الثقافة الأردنية، عمان ١٩٩٥م، ص١٤٩.

٢٧

نحو رؤية عربية شاملة لتاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته

قليل من الدارسين والباحثين العرب الذين درسوا فى أمريكا وأوروبا هم فقط من يستطيعون الإفلات بأنفسهم من الوقوع فى براثن الرؤية الغربية المتعصبة حول التاريخ العالمى، تلك الرؤية التى زيفت الكثير من حقائق التاريخ لكى تؤكد المركزية الغربية وتروج للكثير من الأساطير الصهيونية حول تاريخ اليهود فى المنطقة العربية.

ونفر من هذا القليل هم من يحاولون تقديم التاريخ العربى والإسلامى من خلال رؤية خاصة بهم. والدكتور محمد خليفة حسن الأستاذ بقسم اللغات الشرقية والسامية بآداب القاهرة واحد من هذه القلة القليلة التى تحاول باستمرار كشف زيف المزاعم الغربية والصهيونية فى كتاباته وقد عبر عنها وبدأ فى تطبيقها فى كتابه الذى صدر مؤخرا يحمل نفسه العنوان.

وقد بدأ د. محمد خليفة حسن بالكشف عن الأسباب التى أدت إلى غياب الرؤية العربية لتاريخ الشرق الأدنى القديم وأولها انقطاع الاستمرارية فى الوعى العربى للتاريخ؛ فقد فشل المؤرخ العربى فى إيجاد وتحديد العلاقة التاريخية والحضارية التى

تربط بين تاريخ العرب قبل الإسلام وبعده ولهذا فقد بدا التاريخ العربى والإسلامى تاريخا ممزقا ومقسما إلى عدة عصور مرتبة ترتيبا تاريخيا عشوائيا لا يعطى تصورا شاملا لهذا التاريخ! أما ثانى هذه الأسباب فقد تمثل فى دور الاستشراق فى التأثير على أسلوب ومنهج الكتابة التاريخية لدى المؤرخين العرب فى القرنين الأخيرين حيث عمل الاستشراق على تقوية النزاعات الإقليمية من خلال القيام بكتابة تواريخ مستقلة للشعوب العربية مما قوى النزعات الانفصالية لدى المؤرخين العرب الذين أرخوا مفسرين تاريخهم العربى تفسيرا يقوى انفصال الشعوب العربية عن بعضها البعض ويفتت أصول وحدتها فى القديم ويدحض دواعى هذه الوحدة فى الحاضر. أما السبب الثالث فى غياب هذه الرؤية العربية الشاملة للتاريخ العربى فيتمثل فى التخلف العلمى الذى أصاب العرب والمسلمين خلال القرون الماضية وأدى إلى عجزهم عن الاهتمام بتتبع آثار تاريخهم القديم لإثبات أحداثه وإمكانية كتابتها فى شكل متكامل يوضح الصلات العضوية التى تربط بين شعوب المنطقة العربية قديما وحديثا.

لقد احتكر الغربيون علم الآثار وعلم التاريخ خلال القرنين الماضيين واستخدموا وسائلهما للتنقيب عن الآثار والبحث عن المادة التاريخية فى المناطق التى استهدفوا نزعها وفصلها عن تاريخها وعن مركز الجاذبية الأساسى والمحور التاريخى لشعوبها ألا وهو شبه الجزيرة العربية. ويرى مؤلفنا أن علماء التاريخ والآثار فى الغرب قد نجحوا فى التعتيم على أخبار وآثار شبه الجزيرة العربية وعلى علاقاتها بالشعوب المحيطة بها من أجل فصلها تاريخيا

وحضاريا عن هذه الشعوب. والأمر فى نظره يتطلب تضافر الجهود العربية فى مجال التاريخ والآثار لخدمة الهدف القومى العلمى الساعى إلى إثبات صلات القربى بين الشعوب العربية قديما وإثبات وحدتها الثقافية والحضارية واستمرارية هذا فى التاريخ إلى وقتنا الحاضر.

وينتقل د. محمد خليفة بعد ذلك إلى نقد الرؤية الغربية فى كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم حيث يكشف عن أن هذه الرؤية دائما ما تعزل تاريخ العرب فى شبه الجزيرة العربية عن تاريخ الشرق القديم بوجه عام وكأن شبه الجزيرة العربية لا تمثل جزءا من هذا الشرق الأدنى القديم!! وللأسف فإن هذه الرؤية التى تشوه التاريخ العربى القديم وتحقر من شأن الوضع الحضارى للعرب قبل الإسلام قد امتدت إلى معظم الكتابات العربية فى تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته.

إن هذه الكتابات سواء كانت غربية أو عربية تتابعها وتقلدها تركز فقط على عرض تاريخ الإمبراطوريات الكبرى فى الشرق القديم كإمبراطوريات بلاد ما بين النهرين أو بلاد فارس أو الدول التى ظهرت فى مصر القديمة وتتجاهل تماما تاريخ شبه الجزيرة العربية وعلاقاته بهذه الإمبراطوريات والدول مع أن الحقائق التاريخية تؤكد أنه لولا الهجرات العربية المستمرة إلى بلاد ما بين النهرين لما ظهرت هناك الدول والإمبراطوريات الغربية السامية مثل الإمبراطورية الأكادية وهى أول دولة عربية سامية تظهر فى بلاد النهرين، ومثل الإمبراطورية البابلية والإمبراطورية الآشورية. ومن جانب آخر فإن الدلائل التاريخية تشير إلى أنه قد ظهرت بالفعل فى شبه الجزيرة العربية بعض

الدول التى تعتبر من أقدم النظم الحكومية فى منطقة الشرق الأدنى القديم مثل دول معين وسبأ وحمير فى الجنوب، ودولتى المناذرة والغساسنة فى الشمال وهما دولتان حديثتان نسبيا ودول الأنباط والتدمريين والكنديين. يضاف إلى ذلك أنه كانت هناك مراكز سياسية هامة لم تأخذ شكل الدولة لكنها تمتعت بوضع سياسى لا يقل فى أهميته عن وضع الدول مثل مكة ويثرب فقد كان لهما وضعا سياسيا خاصا مكنهما من الدخول فى علاقات دولية عديدة.

ومن المثير للعجب والدهشة أنه فى الوقت الذى تم فيه تهميش دور عرب الجزيرة العربية فى تاريخ الشرق القديم ركزت مجموعة من المؤرخين على العبريين كمركز جاذبية للشعوب السامية وهم بالطبع من المؤرخين اليهود الذين دخلوا فى صراع فكرى مع أنصار البابلية المؤيدين لاعتبار بلاد النهرين مركز الجاذبية الحضارى فى بيئة الشرق الأدنى القديم. والحقيقة أن هذا الاتجاه المُزّيف لتاريخ شعوب الشرق الأدنى القديم ليس فقط اتجاها حديثا مرتبطا بحركة الاستعمار العالمية للشرق الأوسط الحديث وبالحركة الصهيونية الحديثة ولكنه اتجاه قديم بدأه مدونو التوراة. وهو اتجاه مقصود وموجه ضد القومية العربية قديما حديثا؛ فقد لجأ مؤرخو التوراة إلى كتابة تاريخ الخليقة من وجهة نظرهم وجعلوه يسير فى طريق التأكيد على الوجود الإسرائيلى قديما. ولم يسلم تاريخ العرب القديم من محاولات التزييف على أيديهم؛ فمع اعتراف التوراة بأبوة إبراهيم عليه السلام لكل من إسحاق وإسماعيل وذلك كان المتوقع أن ينال تاريخ إسماعيل وذريته نفس اهتمام التوراة بتاريخ إسحاق وذريته. ولكن حدث تعتيم شديد ومباشر على أخبار إسماعيل وذريته. كان بقصد أن يصبح

العبريون هم شعب العهد دون العرب وأن يستأثروا هم بعقيدة التوحيد والاستئثار أيضا بالنبوة وجعلها مقصورة على العبريين دون غيرهم!!

بعد أن انتقد د. خليفة الرؤية الغربية - الصهيونية المتعصبة لتاريخ الشرق الأدنى القديم وتخلص من أوجه الزيف التى لحقت به، بدأ يحاول من جانبه تقديم الصورة الحقيقية للتاريخ الشرقى القديم ودور العرب فيه، فأشار فى البداية إلى أن التسمية الحقيقية للمنطقة موضوع النزاع التاريخى هى "المنطقة العربية" وليست "المنطقة السامية" حيث ينبغى استبدال لفظة "سامى" بلفظة "عربى"؛ فتسمية المنطقة بالمنطقة العربية هى الأصدق فى التعبير عن الطبيعة الحقيقية لهذه المنطقة من بيئة الشرق الأدنى القديم وقد استند فى ذلك على التمييز بين مجموعتين من الشعوب التى سكنت هذه المنطقة؛ مجموعة الشعوب الداخلية التى كونت قلب الشرق القديم وهى العرب فى شبه الجزيرة العربية، وشعوب المنطقة السورية مثل الكنعانيين والآراميين والفينيقيين والفلسطينيين والعبريين وبعض الجماعات العربية الصغيرة كالأدوميين واليبوسيين وغيرهم، وكذلك اشتملت هذه المجموعة على الشعوب التى سكنت منطقة بلاد النهرين بداية بالأكديين الذين انقسموا فيما بعد إلى البابليين والآشوريين.

أما المجموعة الثانية فيسميها مجازا مجموعة الشعوب الخارجية وهى تشتمل على مصر وعلى إيران (فارس) وعلى بلاد الأناضول. ويلاحظ مؤلفنا أن العلاقات بين شعوب ودول المجموعة الثانية كانت علاقات سياسية وعسكرية يسودها التنافر والصراع ومن ثم التفكك وعدم الوفاق بينما كانت العلاقات بين شعوب المجموعة الأولى علاقات وطيدة جعلت منها وحدة واحدة داخل

الشرق الأدنى القديم، الأمر الذى أدى بالمؤرخين إلى تسميتها بالمجموعة السامية وإن كان د. خليفة يفضل تسميتها بالمجموعة العربية وذلك لأنه يرى أن شعوب هذه المجموعة تعود جميعها إلى أصل جنسى واحد وهو الأصل العربي؛ فكل "الشعوب التى حملت اسم الشعوب السامية ما هى إلا شعوب عربية الأصل تعود بأصلها وأصولها إلى شبه الجزيرة العربية وأن لغاتها تطورت عن لهجات عربية قديمة".

إن أسس الوحدة بين هذه الشعوب كثيرة أهمها الوحدة اللغوية فما عرف باللغات السامية هى فى أصلها لهجات عربية تطورت من خلال الهجرات العربية الجماعية واختلاط العرب مع شعوب المنطقة السورية الفلسطينية ومنطقة بلاد النهرين - إلى أن أصبحت لغات مستقلة هى الأكدية والكنعانية والآرامية والعبرية والحبشية. لقد اتفق علماء اللغات والحضارات على أن كل هذه اللغات تعود فى أصلها إلى لغة أصلية اصطلحوا على تسميتها باللغة السامية الأم وهى بالتأكيد اللغة العربية، اللغة الأصلية لكل موجات الهجرة العربية إلى بلدان الشرق الأدنى القديم. وقد ساعدت هذه الوحدة اللغوية على وجود بناء ثقافى موحد وتفكير عقلى متقارب وإنتاج فكرى متشابه. وقد جمع بين هذه الشعوب أيضا وحدة تاريخية أساسها العيش فى منطقة جغرافية واحدة متشابهة فى ظروفها المناخية ويسيطر عليها الامتداد الصحراوى الذى تحيط به مناطق الوديان المختلفة. كما جمع بينها أيضا وحدة دينية حيث اشتركت هذه الشعوب العربية (السامية) فى عبادة آلهة وثنية متشابهة فى الصفات والوظائف كما تشابهت فى شعائرها وطقوسها. وقد

أدت الوحدة اللغوية والوحدة التاريخية والوحدة الدينية إلى وحدة ثقافية حضارية متميزة عن الشعوب الأخرى المجاورة داخل الشرق الأدنى القديم (مثل مصر وإيران وبلاد الأناضول).

ويؤكد المؤلف أن هذه الوحدة الثقافية - الحضارية ظلت قائمة ومستمرة إلى زمن الغزو اليونانى لبلاد الشرق الأدنى القديم حيث تعرضت معه هذه الوحدة الثقافية الحضارية العربية لأول أزمة فى تاريخها حيث استمر التأثير الثقافى اليونانى لفترة طويلة من الزمن. ولم تنجح المسيحية فى محو هذا الأثر لأنها بدلا من أن تقاومه تحالفت وتكيفت معه واستخدمته كوسيلة لشرح المسيحية ولنشرها فى العالم.

وحينما ظهر الإسلام، كان له فضله فى استعادة هذه الوحدة الثقافية - الحضارية للشرق الأدنى القديم ولمجموعة الشعوب العربية (السامية) خاصة، فبظهور الإسلام وانتشاره عاد العرب إلى سابق دورهم الحيوى فى التاريخ، وعادت اللغة العربية كلغة واحدة للشرق الأدنى القديم وانحسرت كل اللغات السامية الأخرى، وعادت الوحدة الجغرافية والتاريخية وقامت ثقافة جديدة واحدة لكل شعوب المنطقة.

وعلى هذا النحو يمضى د. خليفة فى الفصول التالية من كتابه "رؤية عربية فى تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته" كاشفا الستار عن أساطير وخرافات المؤرخين المتعصبين التى تغلغلت فى مؤرخينا فأرخوا لتاريخهم على نفس النمط المزيف الذى روج له حفنة رائدة من المؤرخين الغربيين من ذوى

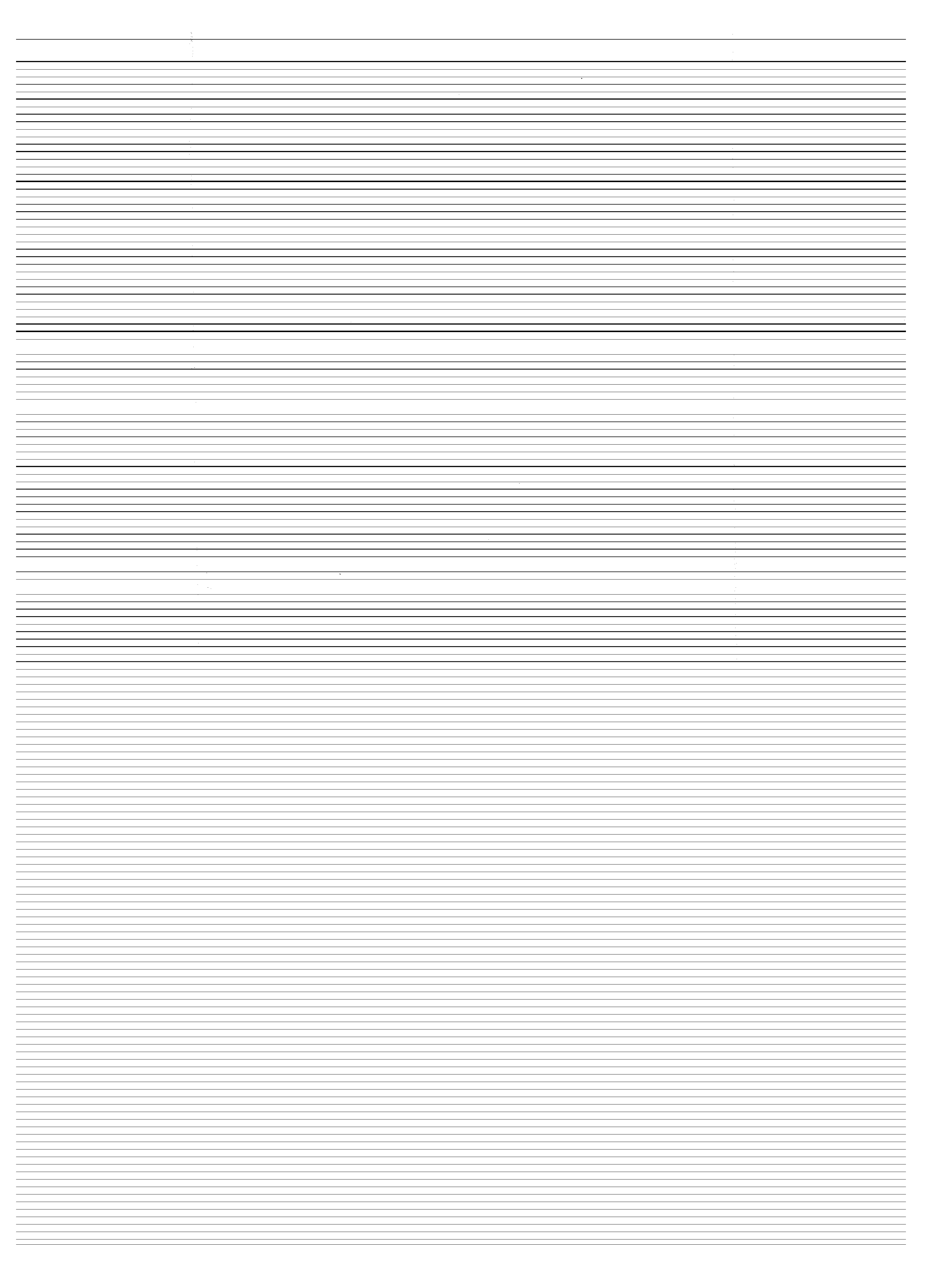
التوجه العنصرى - الصهيونى!. وفى ثنايا كشفه عن هذه الأساطير والخرافات يعرض للصورة الصحيحة للتاريخ الشرقى القديم فى الشرق الأدنى مبينا دور العرب الحقيقى فى هذا التاريخ ومكانتهم الرائدة فى صنع حضارته. وقد استند فى عرض هذه الصورة الحقيقية إلى الدراسة المتأنية لعلاقة العرب بالشرق الأدنى القديم والهجرات العربية القديمة ولدور اللغة العربية فى نشأة اللغات (السامية) القديمة. ثم دراسة علاقة الأدب العربى بالآداب السامية القديمة وقد أوضح فى ثنايا ذلك رفضه لتسمية الأدب العربى القديم بالأدب الجاهلى، كما كشف عن الأثر العربى القديم فى آداب الشرق الأدنى القديم واستشهد فى هذا المقام بمثالين محددين هما: ملحمة "جلجامش" التى تعود إلى أصل سومرى قديم تم تعديله وإعادة صياغته وتركيبه بعد تمام السيادة السامية (العربية) على بلاد النهرين وقيام أول دولة سامية (عربية) هى دولة آكد. أما المثال الثانى فهو كتاب "العهد القديم" الذى طالب بقرائته قراءة عربية لأهمية ذلك خاصة فى دراسات الأدب العربى القديم. ومن أهم أسفار العهد القديم ذات الطابع العربى سفر أيوب وسفر الأمثال.

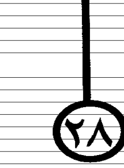
وقدم د. خليفة فى القسم الثانى من كتابه دراسة أكثر تفصيلا وتوثيقا عن العرب فى شبه الجزيرة العربية، وعن العرب وبلاد الحبشة، وعن العرب وشعوب بلاد ما بين النهرين، وعن العرب وشعوب المنطقة السورية (الكنعانيون - الآراميون- العبريون - الفلسطينيون)، قدم ذلك فى أربعة فصول متوالية عمقت الرؤية النظرية التى عرضها فى الفصول السابقة، وزادت من عمق أدلته على صحة هذه الرؤية العربية الجديدة.. لتاريخ الشرق الأدنى

القديم التى يتبناها ويدعو إليها. بل ويحاول تطبيقها رغم أنه غير متخصص فى التاريخ قدر تخصصه فى بحث الأصول اللغوية والحضارية للشعوب السامية التى فضل ونحن معه تسميتها بالشعوب العربية.

ولا شك أن د. خليفة قد بذل جهدا خارقا فى دراساته وقراءاته التى سبقت تقديمه لهذه الرؤية الجديدة التى إن كان البعض من قبله قد أرهص بها، فإن له فضل تعميقها وتقديمها بهذه الصورة التى تدعونا إلى الدعوة إلى مناقشتها على أوسع نطاق ممكن من خلال الهيئات العلمية المتخصصة فى الآثار والتاريخ واللغة وفى الدراسات الفكرية والأدبية المقارنة إذ لا ينبغى أن تتوارى هذه الأعمال العلمية الرائدة والجادة فى غمرة انشغالاتنا بمناقشة توافه الأمور وسواقط الأعمال.







كارل بوبر ... والبحث عن عالم أفضل

لا شك أن كارل بوبر يعتبر أحد أعظم فلاسفة القرن العشرين شأنا ومن أكثرهم تأثيرا. لقد امتد عمره من ١٩٠٢ حتى عام ١٩٩٤ أى يمكن أن نعتبره باختصار شاهدا على الثقافة الغربية للقرن العشرين بأكمله.

وقد وضع بوبر خلاصة شهادته على العصر فى هذا الكتاب الهام "بحثا عن عالم أفضل" الذى جمع فيه أهم مقالاته ومحاضراته عبر ثلاثين عاما ونشره فى أواخر حياته. ولقد أحسن صنعا عالمنا الجليل الدكتور أحمد مستجير بنقله إلى العربية فى لغة علمية واضحة وأسلوب عربى رصين نفتقدهما فى الكثير من المترجمات هذه الأيام.

تدور مقالات ومحاضرات هذا الكتاب حول محورين اثنين؛ أولهما المعرفة العلمية وثانيهما تحليل تفاؤلى للأوضاع السياسية والاجتماعية والمعرفية الغربية بوجه عام. ويربط بين هذين المحورين ذلك التوجه الفلسفى العام الذى عبر عنه بوبر فى العنوان الذى اختاره للكتاب ألا وهو البحث عن عالم أفضل!

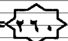
إن الفكرة الرئيسية فى الكتاب هى ذلك

التفاؤل المقرون بالأمل فى مستقبل أفضل للبشرية. والضامن لهذا المستقبل الأفضل فى نظر بوبر هو تلك المعرفة العلمية التى تعتمد على النقد ومحاولة إصلاح الأخطاء باستمرار؛ فطالما أن الإنسان يمتلك الإرادة والعقل الباحث دوما عن الحقيقة الموضوعية، والقادر على أن يتجاوز الأخطاء التى يمكن أن يقع فيها عن طريق النقد الذاتى وتقبل انتقادات الآخرين والتفاعل معها، فإنه حتما سيصل إلى صنع المستقبل الأفضل.

إن الاقتراب من الحقيقة فى رأى بوبر "ليس سهلا؛ فثمة طريق واحد إليها: الطريق من خلال الخطأ. إننا لا نتعلم إلا من أخطائنا. ومن سيتعلم هو من لديه الإستعداد أن يقدر بل وأن يبجل أخطاء الآخرين ويعتبرها درجات يرتقيها فى اتجاه الحقيقة، ومن يبحث عن أخطائه هو: من يحاول أن يجدها لأنه لن يحرر نفسه إلا إذا أدركها" (ص١٨٣).

إن الإنسان فى نظر بوبر يتحرر بقدر ما يعرف، وهو يعرف بقدر ما يفكر، وبقدر ما يتعلم من أخطائه وهو لا يتعلم من هذه الأخطاء إلا إذا كان مؤمنا بأهمية النقد الذاتى، وبضرورة الاعتراف بالخطأ.

وقد يظن البعض خطأ إن هذا ميل من بوبر نحو إقرار المعرفة النسبية؛ فالحقيقة هى أن بوبر من المؤمنين بوجود الحقيقة المطلقة الموضوعية وبإمكانية أن نصل إليها. كل ما هنالك أنه لكى نقترب من الوصول إلى هذه الحقيقة لابد من تنمية معارفنا عن طريق فحص هذه المعرفة فحصا نقديا باستمرار. إن الوصول إلى الحقيقة الموضوعية يتطلب من كل منا -فى نظره- أن يؤمن بثلاث مبادئ أساسية هى:



١- مبدأ اللاعصمة الذى صاغه بقوله "ربما كنت أنا مخطئا وربما كنت أنت على صواب ولا ريب أنّا قد نكون سويا مخطئين".

٢- مبدأ الجدل العقلى الذى يعنى أننا "نريد - بأقصى قدر من اللاشخصية- أن نحاول الحكم على حججنا فى صف نظرية ما أو ضدها: نظرية تكون واضحة قابلة للنقد".

٣- مبدأ الاقتراب من الحقيقة وهو يعنى "أننا لا نستطيع فى معظم الأحوال أن نقترب من الحقيقة أكثر فى مناقشة نتجنب فيها الهجوم الشخصى. يمكن لمثل هذه المناقشة أن تساعدنا فى فهم أفضل حتى فى تلك الحالات التى لا نصل فيها إلى اتفاق". (ص٢٤٢).

إن هذه المبادئ الثلاثة رغم أنها مبادئ ابستمولوجية تتعلق بأسس المعرفة العقلية - العلمية القائمة على قبول النقد وقبول الرأى الآخر بهدف الوصول إلى الحقيقة، إلا أنها فى ذات الوقت تعد فى نظر فيلسوفنا ذات بُعد أخلاقى واضح وضرورى لصلاح الحياة وتقدم الإنسان ألا وهو "التسامح"، ذلك المبدأ الذى ينبغى أن يسود بين العلماء بعضهم البعض قبل المطالبة بأن يسود بين جميع الناس فى أى مجتمع. إنه المبدأ الذى يساعد على الوصول إلى ذلك العالم الأفضل الذى ننشده.

إن هذا المبدأ الذى ينادى به بوبر يمثل فى اعتقادى الشخصى نهاية ما وصل إليه الوعى الغربى بصدد المعرفة العلمية والحياة السياسية والاجتماعية والدينية للإنسان. وهو يمثل بلا شك على الصعيد النظرى البحث أساساً

ليوتوبيا علمية وإنسانية عظيمة. كما يشكل على الصعيد العلمى بالنسبة لنا كأفراد ودول ما يسمى "خطأ" بالعالم الثالث أهم ما نحتاجه اليوم لتطوير حياتنا العلمية والسياسية على حد سواء؛ فمن شأنه أن يخلصنا من الدوجماطيقية الفكرية والعلمية، ومن الاستبداد السياسى فى ذات الوقت.

ورغم أن بهذا الكتاب الكثير من الآراء والأفكار الإيجابية التى يمكن للقارئ العربى أن يستفيد منها وأن يعمل بها، إلا أنه به أيضا الكثير من الآراء والأفكار السلبية التى ينبغى على القارئ العربى أن يدركها وأن يتأملها تأملا نقديا حتى لا يقع فريسة لما فيها من عنصرية واضحة وتحيز غير مبرر من جانب المؤلف للحضارة الغربية. فالشيء الذى لفت انتباهى طوال قراءتى للكتاب أن بوبر لا يعرف حضارة تؤمن بالعلم والتسامح، بالعقل والديمقراطية إلا الحضارة الغربية! وفى الوقت الذى ينادى فيه بالتعددية والنقد الحر كأساس للحياة الغربية، لا يقبل أن تُنتقد الحضارة الغربية ذاتها على نفس الأسس! وهنا تبدو الرؤية المتعصبة فى أجلى صورها عند بوبر، تلك الرؤية التى تتناقض ذاتيا حينما يُطرح الأمر من منظور إنسانى عام؛ فليس من المنطقى ولا من العقلانية، ولا من منطلق البحث عن الحقيقة أن يطلق أحكاما من قبيل "نحن مواطنى الديمقراطيات الغربية، نحيا فى نظام اجتماعى أفضل وأكثر عدلا من أى نظام اجتماعى فى التاريخ المسجل" (ص٩)، فهذا حكم مجافى للكثير من الحقائق التاريخية فضلا عن مجافاته لواقع الحياة الغربية الآن؛ فأين هذا النظام الاجتماعى الأفضل من النظام الاجتماعى الإسلامى الذى عاشه الناس فى ظل

الدولة الإسلامية الكبرى فى عهد الخلفاء الراشدين مثلا؟! وما هى معالم العدالة الاجتماعية التى يقصدها بوبر فى مجتمعات معروف أنه تملأها الجريمة المنظمة وغير المنظمة لأسباب لا شك أن بعضها يرجع إلى انعدام هذه العدالة الاجتماعية فى جوانب كثيرة؟!

ومن هذه الأحكام قوله أيضا "إن حضارتنا وهى فى جوهرها حضارة بحر أوسطية مستمدة من الإغريق، ولدت هذه الحضارة فى الفترة ما بين القرن السادس قبل الميلاد والقرن الرابع، ولقد ولدت فى أثينا" (ص١٣٧). فمن الغريب حقا أن يصدر بوبر فى العقد الأخير من القرن العشرين هذا الحكم بينما تشير كتابات معظم المؤرخين الغربيين المعاصرين فى ميدانى الفلسفة والعلوم إلى دحض ما يسميه "معجزة أثينا" أو ما يسمى عموما بالمعجزة اليونانية، وتؤكد أن إنجازات الحضارة اليونانية إنما هى نتاج ما تلقته من حضارات الشرق القديم التى سبقتها بآلاف السنين وبالذات من حضارات مصر والهند وفارس.

ومصدر الغرابة هنا أنه يستند فى إقرار ذلك على تشريعات صولون التى اعتبرها "أول تشريع فى التاريخ سن ليحفظ حرية المواطنين" (ص١٣٨)، وأنها "المرة الأولى فى منطقة البحر المتوسط التى صيغ فيها تشريع بهدف أخلاقى وإنسانى" (ص١٣٩). لقد تغافل بوبر هنا عن حقائق تاريخية معروفة، فمن المعروف أنه قد سبق هذه التشريعات الصولونية تشريعات عديدة أنتجتها أيضا حضارات الشرق القديم مثل تشريعات حورمحب فى مصر القديمة وتشريعات حمورابى فى بابل القديمة. كما تناسى رواية أفلاطون فيلسوف

أثينا الكبير التى ذكر فيها حوارا دار بين صولون وبين كاهن مصرى قديم، وجه فيه ذلك الكاهن كلامه إلى صولون قائلا: إنكم أيها الإغريق لستم سوى أطفالا! والمعنى هنا واضح بالطبع وقد أدركه كثيرون من اليونانيين غير أفلاطون مثل هيرودوت المؤرخ اليونانى الذى كتب الكثير عن الأصول المصرية للحضارة اليونانية فى مختلف الميادين!

والطريف أن بوبر يقول مندهشا عقب كلامه السابق "إن معجزة كالمعجزة الأثينية لا يمكن أن تعلل.. يصعب أن نعللها بتدوين أعمال هوميروس وإن كان لهذا بالتأكيد أثر كبير. لم يحدث شئ يمكن أن يقارن بالمعجزة الأثينية" (ص١٣٩).

إن هذا الكلام وأمثاله يكشف عن أن بوبر لم يبذل جهدا يذكر فى سبيل البحث عن الحقيقة، ولا يمكن تبرير هذه الأخطاء التعميمية فى إحكامه بمجرد أنه ممن يقبلون النقد وعلى استعداد لتطوير معرفتهم عبر النقد والعدول عن الخطأ!!. إنها إخطاء لا يمكن تبريرها لأنها تجافى حقائق تاريخية أصبحت معروفة. إنها أخطاء لا يبررها مجرد الاعتراف بالإهمال كما فعل هو ذلك حينما كان بصدد الحديث عن نهضة الحضارة الغربية الحديثة فقال أنها "أول حضارة علمية، وأنها جاءت كلها عن البحر المتوسط وعن النشر الأثينى للكتاب" ثم أردف قائلا -محاولا التخفيف من ذلك الحكم المطلق- "أهملت فى كل هذا وعلى نحو مخجل اسهام العرب الذين جلبوا نظام الأرقام الهندى إلى

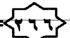
البحر المتوسط. لقد أعطوا الكثير لكنهم تلقوا بقدر ما منحوا إن لم يكن أكثر عندما وصلوا إلى البحر المتوسط" (ص١٤٣).

لقد كنت أتمنى أن ترتفع موضوعيته العلمية فى حديثه عن الحضارة الغربية وتعظيمه من إنجازاتها إلى الحد الذى يقيمها فيه فى ضوء هذا التقييم الموضوعى الذى وصف به إسهام العرب أنهم إنما "تلقوا بقدر ما منحوا إن لم يكن أكثر"!!. فالحقيقة الناصعة التى أقر بها كل المؤرخين المنصفين أن تاريخ العلم إنما هو تاريخ عالمى ساهمت فيه كل الحضارات بنصيبها فى ظل الظروف الموضوعية التى شهدتها إبان ازدهارها، وأن الحضارة العربية - الإسلامية بالذات كان لها الفضل الأكبر فى نقل أوروبا والغرب من عصر التخلف العلمى والجمود الفكرى إلى عصر نهضتها الذى لم يتم إلا عبر التأثر بفلاسفة وعلماء المسلمين الذين عاشوا بالمراكز الحضارية العربية التى أسسها المسلمون فى قلب أوروبا بعد الفتح الإسلامى لهذه البلاد فى صقلية وجنوب إيطاليا وفى الأندلس، وعبر حركة الترجمة الواسعة التى نقل الأوروبيون بمقتضاها عيون الكتب العلمية العربية فى مختلف التخصصات إلى اللغة اللاتينية. والجدير بالنظر هنا أن درس الترجمة ذاته، إنما هو درس تعلمه الغربيون من العرب، فقد كان العرب أول من نقل تراث أمة إلى لغة أمة أخرى بشكل حافظ عليه من الضياع والإهمال.

إن الاعتراف السابق لبوبر بإهمال إسهام العرب لا يعدو أن يكون ذرا للرماد فى العيون لأنه يصر فى كل مقالاته ومحاضراته بالكتاب على أن "حضارته الغربية مشتقة من الحضارة الإغريقية" (ص١٥٠). وعلى أن هذه الحضارة هى "الأكثر تحررا، هى الأكثر عدلا، هى الأكثر إنسانية، هى الأفضل من بين كل ما عرف من حضارات عبر تاريخ البشرية كله" (ص١٥١).

إن حديث بوبر فى مقالاته ومحاضراته عن "صدام الثقافات" وعن "العلم والنقد" وعن "التحرر من خلال المعرفة"، و"ضد التبجح"، وعن "التسامح والمسئولية الفكرية" وعن "نظرية موضوعية للفهم التاريخى" يكاد يتهاوى كدعاوى زائفة لأنه لم يحاول ولو مرة واحدة أن يخرج خارج دائرة الحضارة الغربية التى عدَّها المقياس والمعيار والمعجزة والأكمل والأفضل والأعلم والأكثر ميلا إلى الإصلاح إلى آخر صيغ التفضيل هذه!! ولم يحاول مرة واحدة أن يخضع أحكامه هذه للنقد الذاتى الذى اعتبره هو نفسه أحد أسس المعرفة العلمية وأحد أسس نجاح الحضارة الغربية! فكأنه بذلك قد وقع فى فخ التناقض الذاتى فى الفكر على الصعيد المنطقى، وفى فخ العنصرية الفكرية على الصعيد الإنسانى.

وقد يسأل سائل الآن: إذا كان ذلك هو حال بوبر فى كتابه، وهذا هو موقفه المتعصب للحضارة الغربية، فلماذا إذن ترجم هذا الكتاب؟ ولماذا نحتفى بهذه الترجمة؟!



ولعلى أجيبه بأن يعود إلى ما بدأنا منه الحديث؛ فما لا يؤخذ كله لا يترك كله، فبوبر أحد فلاسفة العلم الكبار فى عصرنا الحالى وفلسفته العلمية قد هدمت الكثير من المقولات المنهجية المهمة خاصة مقولة "الاستقراء"، وجاء موقفه على عكس موقف معظم فلاسفة العلم المعاصرين حيث كان كما يقول هو "مضاد للمذهب الحسى، مضاد لمذهب الاستقراء، نصير لأولوية النظرى والفرضى، واقعى" (ص١١٦). وقد شرح أساس موقفه هذا قائلا "إن ابستمولوجيتى تعنى أن العلوم الطبيعية لا تبدأ بقياسات وإنما بأفكار كبيرة، وأن التقدم العلمى لا يكمن فى تجميع وقائع وتوضيحها وإنما فى أفكار ثورية جسورة تُنقد بعدئذ وتختبر" (ص١١٧).

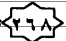
وتلك الأسس الجديدة لتقدم المعرفة العلمية يحتاج علماؤنا لتأملها والاستفادة منها، كما يحتاجون إلى مراجعة مناهجهم العلمية على أساسها كما حدث عند العلماء الغربيين تحت تأثير هذه الثورة المنهجية التى أحدثها بوبر.

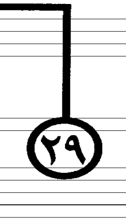
كل ما هنالك أن هذه الترجمة كانت تحتاج لما يسمى بـ "خدمة الترجمة"- والاصطلاح اقتبسته من حديث للدكتور جابر عصفور فى الندوة التى خصصت لمناقشة ترجمة الأستاذ شوقى جلال لكتاب جورج جيمس "التراث المسروق" -أى كانت تحتاج بعض الهوامش والتعليقات على المقولات البوبرية لتصحيح بعض أحكامه على الحضارات الأخرى وعلى تاريخ العلم، وكانت تحتاج لأن يراجعها متخصص فى الفلسفة حتى يساهم مع المترجم -وهو من هو

فى اتساع ثقافته وحصافة فكره- فى تثبيت بعض المصطلحات المتفق عليها بين المتخصصين حتى لا تختلط الأمور على المبتدئين.

وبعد فإنى أناشد المسئولين عن المجلس الأعلى للثقافة والهيئة المصرية العامة للكتاب وهيئة الآثار وكل الهيئات المعنية بالترجمة والناشطة فى هذا المجال أن تعيد إلى الكتاب المترجم عنصرى المراجعة والتقديم وهما من العناصر الأساسية التى كنا نحرص عليها فى فترة الخمسينيات والستينيات وافتقدناهما الآن.

إن الحرص على السرعة فى إصدار أى كتاب مترجم مسألة مهمة لكن الأهم أن يخرج هذا الكتاب مصحوبا برؤية المتخصص حول موضوع الكتاب، مصحوبا بتقييمنا العربى لما ورد فيه من آراء وأفكار حتى تأتى الاستفادة منه على أكمل وجه.





العلم فى منظوره الجديد...

قليلة هى المؤلفات التى يقرؤها الإنسان فتثيره لدرجة الإمساك بالقلم للكتابة عنها، وقليلة تلك المؤلفات التى تأتى فى حينها بالنسبة لقارئها وكأنه كان يتمنى لو يقرأ كتابا فى هذا الموضوع أو بهذا العنوان فيجده بين يديه فجأة. وكم كانت دهشتى وسعادتى حينما وجدت بين يدى كتاب "العلم فى منظوره الجديد" لروبرت أغروس وجورج ستانسيو بترجمته العربية الرصينة لكمال خلايلى والذى أصدرته مشكورة سلسلة "عالم المعرفة" الكويتية. فلكم تمنيت لو أجد من المتخصصين العلميين الكبار من يكتب لنا عن الفرق بين النظرة العلمية الكلاسيكية (نظرة القرون الثلاثة السابقة على القرن العشرين) وبين النظرة الحديثة (نظرة القرن العشرين)، فلقد كنت أقرأ دراسات متفرقة عن هذا الموضوع لكنها افتقدت الشمول والنظرة الكلية التى تمتع بها مؤلفا هذا الكتاب حيث قدم المؤلفان ببراعة علمية وفلسفية تلك الفروق الجوهرية بين النظرة العلمية القديمة التى تتمحور حول "المادة"، وبين النظرة الجديدة التى انطلقت فى ثورية علمية مع بدايات هذا القرن لتفند فى شتى

المجالات وبوسائل مختلفة تلك المقولات الراسخة التى عمقتها تلك النظرة القديمة، وأفسحت مجالاً رحباً لمقولات لم يكن علماء القرون الماضية يعيرونها أدنى اهتمام كالروح والعقل والله.

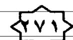
لقد أيدت نتائج الأبحاث العلمية الحديثة فى شتى الميادين الآراء الفلسفية القديمة لأفلاطون وأرسطو، أكدت صحة نظرتهم لتلك المقولات بشكل لافت للنظر ويدعو إلى الدهشة والعجب مما دعا المؤلفان إلى القول فى نهاية الكتاب "إن النظرة العلمية الجديدة ونظرة أرسطو إلى العالم تتماثلان تماثلاً يبعث على الدهشة" وهما يفسران هذا التماثل بين الحقائق التى قال بها أرسطو وبين حقائق العلم المعاصر بالقول "إن ما حدث هو أن أرسطو وغيره من المفكرين فى عصر ما قبل العلم قد توصلوا إلى هذه الحقائق على أساس الخبرة العامة. والمبادئ الأساسية للنظرة الجديدة التى تم التوصل إليها من خلال خبرة العلم الحديث المتخصصة إنما هى إعادة اكتشاف لحقائق معروفة منذ زمن طويل ومؤسسة على الخبرة العامة للبشر جميعا.. ومن هذه الزاوية يتبدى أن النظرة العلمية القديمة -نظرة القرون الثلاثة الماضية- تشكل انحرافاً عن الاتجاه السائد فى الفكر الغربى دام ثلاثمائة عام".

ولندقق النظر سوياً فى تلك العبارة السابقة لندرك مدى خطورة القضية المطروحة فى هذا الكتاب؛ فالنظرة العلمية الحديثة تكشف عن الطريق الخاطئ الذى سلكه العلم فى القرون الثلاثة الماضية. وهى تعيد الأذهان -بما اكتشفته من نظريات علمية جديدة- إلى سابق عهدها فى الإيمان بتمايز العقل والروح عن المادة والجسد، وبأن الله موجود وبأن حقائق العلم التى حاولت رد كل شىء على

المادة الصلبة الجامدة التى لم تعد حقائق، بل مجرد نظريات علمية سابقة عفى عليها الزمان وانهارت بمجرد أن كشفت النظريات العلمية الحديثة زيفها، وأكدت حقائق جديدة تماثل تلك الحقائق الفلسفية التى طالما نادى بها أساطين الفلسفة الكبار فى العصرين القديم والوسيط خاصة أرسطو؛ فما أكده أرسطو على أساس من ملاحظاته الحسية البسيطة وخبرته العلمية المحدودة بحدود عصره، أكدته الدراسات العلمية الحديثة بأدلة تجريبية قاطعة. أنه حقاً لأمر يدعو إلى الدهشة والعجب!! فكيف أثبت المؤلفان ذلك عبر الكتاب ومن خلال تلك الموازنة الدقيقة بين النظرتين العلميتين: القديمة والجديدة!.

إنهما يبدأن توضيح ذلك من تحليل مفهوم المادة؛ فلقد كانت مقومات الكون المادى عند نيوتن هى: المادة والمكان والزمان؛ أما "المادة" فهى فى نظره مكونة من "جسيمات كبيرة وصلبة ومتحركة وغير قابلة للاختراق ذات أحجام وأشكال مختلفة". أما "الزمان" و"المكان" فى تصوره فهما حقيقتان مطلقتان. وبناء على ذلك فقد أكد نيوتن على أن القوانين الطبيعية تنظم حركة المادة فى إطار الزمان والمكان المطلقين، ومن ثم فليس للباحث العلمى هنا أى دور فى هذا النظام اللهم إلا دور المشاهد الحيادى. لقد كان النظام القديم يفترض إذن أن الكون المادى وجميع خواص المادة يمكن فهمها دون إقحام العقل فى النظام.

وقد جاء إينشتاين فى القرن العشرين ليطيح فى نظريته فى النسبية بأركان تلك النظرية النيوتونية القديمة؛ فنظرية النسبية قادت علم الفيزياء إلى التخلى إلى الأبد عن فكرتى المكان والزمان المطلقين؛ ذلك أن إينشتاين أثبت أن علاقات المكان والزمان وقوانين الحركة لا يمكن تعريفها إلا بوصفها الموقف



الشخصي للمراقب ولظروفه المادية. وهكذا تم ترقية "المراقب" ليصبح "مشاركاً". ويبين الفيزيائي يوجين فيغنر ما يترتب على ذلك من نتائج بالنسبة لدور العقل في العالم فيقول "عندما تم توسيع نطاق النظرية الفيزيائية ليشمل الظواهر الميكروسكوبية من خلال استحداث ميكانيكا الكم عاد مفهوم الوعي مرة أخرى إلى المقدمة إذ لم يعد ممكناً صياغة قوانين ميكانيكا الكم بشكل متسق كلياً دون الرجوع إلى الوعي" أي إلى العقل. فلقد أصبح العقل هو إحدى حقائق الوجود المطلقة ولم يعد ممكناً فهم المادة في أدنى مستوياتها إلا باستخدامه.

ولذلك فقد خصص المؤلفان الفصل الثاني لبيان الفروق بين النظريتين القديمة والجديدة للعقل، واعتمدا في بيان النظرة الجديدة على الكتاب الخطير لويلدر بنفيلد "لغز العقل **The mystery of Mind**" الذي كشف فيه عن الجوهر الحقيقي للعقل حينما أعلن أن الدماغ هو مقر الإحساس والذاكرة والعواطف والقدرة على الحركة فقط، وليس فيما يبدو مقر العقل أو الإرادة إذ "ليس في قشرة الدماغ أي مكان يستطيع التنبيه الكهربائي فيه أن يجعل المريض يعتقد أو يقرر شيئاً". وقد أكدت أبحاث بنفيلد أيضا أن العقل البشري والإرادة البشرية ليس لهما أعضاء جسدية. وبناء على ذلك فإن بنفيلد ينتقد النظرة المادية القديمة إلى العقل ويرى أنه لا أمل في ذلك النهج المادي للنظرة القديمة فإن "توقع آلية الدماغ العليا أو أي مجموعة من ردود الفعل مهما بلغت من التعقيد بما يقوم به العقل وبأداء جميع وظائفه أمر محال تماماً". كما أنه لا يتوقع أن يقوم علم وظائف الأعضاء في المستقبل كما كانت تتوقع النظرة القديمة بإظهار انبثاق العقل من المادة؛ فلقد حاول بنفيلد جاهداً إثبات ذلك

طوال حياته من خلال محاولاته إثبات أن الدماغ يفسر العقل غير أن الأدلة حملته آخر الأمر إلى الإقرار بأن العقل البشرى والإرادة البشرية حقيقتان غير ماديتين. لقد انتهى إلى القول "أنه أقرب إلى المنطق أن نقول إن العقل ربما كان جوهراً متميزاً ومختلفاً عن الجسم". وإذا كان العقل والإرادة غير ماديين فلا شك أن هاتين الملكتين قد أصبحتا فى نظر العلم الحديث -على حد تعبير اكلس- "لا تخضعان بالموت للتحلل الذى يطرأ على الجسم والدماغ كليهما".

ولشد ما كانت دهشتى حينما طالعت هذه النتائج المبهرة عن طبيعة العقل فهى تتفق فى مجملها وتفاصيلها مع نظرة أرسطو إلى العقل حيث اعتبره "قوة مفارقة للجسم" وقال "إنه حينما يفارق يصبح خالداً وأزلياً"(١).

وينتقل المؤلفان بعد ذلك إلى النظر فى مفهوم "الجمال" بين النظرتين القديمة والحديثة. وبداية فهما يؤكدان أن الجمال كان ولم يزل مبدأ أساسياً من مبادئ العلوم. ولكن المادة وفقاً للنظرة القديمة ليس لها إلا خواص كمية كالوزن والحجم والشكل والعدد، وحيث أن الجمال ليس من جملة هذه الخواص فالنظرة القديمة تميل إلى اعتباره خاصة من خواص المراقب لا صفة من صفات الأشياء الطبيعية. لقد كانت العلوم فى إطار تلك النظرة باردة المشاعر واقعية بحيث كان يتوقع من عالم الحشرات مثلاً أن يسكت عن جمال الفراشة سكوت الشاعر عن خمائرها الهضمية. وعلى النقيض من تلك النظرة عن الجمال نجده فى ظل النظرة الجديدة وسيلة من وسائل اكتشاف الحقيقة العلمية: وهذا هو الفيزيائى ريتشارد فينمان **R. Feynmanh** يرى "أن المرء يمكن أن يستبين الحقيقة بفضل جمالها وبساطتها". أما هايزنبرج -رائد

ميكانيكا الكم- فيقول "إن الجمال فى العلوم الدقيقة وفى الفنون على السواء هو أهم مصدر من مصادر الاستنارة والوضوح". وليس غريباً فى ضوء ذلك أن يقيم العلماء النظريات العلمية فى ضوء بساطتها وجمالها، فهذا هو شرودنجر **E. Schrodinger** يشيد بنظرة إينشاتين فى الجاذبية فيقول أنه "لا يتأتى اكتشافها إلا لعبقرى رزق إحساساً عميقاً ببساطة الأفكار وجمالها". لقد أصبح علماء اليوم مقتنعين بأن الجمال فى الفيزياء يتحدى الحقائق، فإن كانت التجربة تخطئ فى الغالب، فالجمال قلمّا يخطئ. وإذا اتفق أن وجدت نظرية أنيقة للغاية لا تنسجم مع مجموعة من الحقائق فهى لا محالة واجدة لها تطبيقا فى مجال آخر. وقبل أن تطول دهشتنا من هذا الكلام، إليكم هذا المثل الذى يضربه؛ ففى العشرينيات من هذا القرن أصبح هرمان فيل **Weyl** مقتنعاً بأن نظريته فى القياس لا تنطبق على الجاذبية ولكنه نظرا لكمالها الفنى لم يرد التخلى عنها كلياً، وقد تبين بعد ذلك بوقت طويل أن نظرية فيل تلقى ضوء على ديناميكا الكم الكهربائية فجاء ذلك مصداقاً لحسه الجمالى.

إذا كان الجمال كما يتصوره العاطفيون من الناس والشعراء مجرد إحساس فردى خاص، فإن الجمال الذى يبحث فيه الفيزيائيون عكس ذلك. فهم يتحدثون عن جمال موضوعى تكشف عنه نظرياتهم العلمية فى تفسير الطبيعة.

ولقد لخص إينشتاين عناصر الجمال العلمى فى عبارة واحدة حينما قال "إن النظرية العلمية تكون أدعى إلى إثارة الإعجاب كلما كانت مقدماتها أبسط، والأشياء التى تربط بينها أشد اختلافاً، وصلاحيتها للتطبيق أوسع نطاقاً". لقد أشار إينشتاين فى تلك العبارة إلى عناصر ثلاثة للجمال أولها: البساطة؛ وليس

هناك كما يقول روجر بروز "أى نظرية منافسة تدانى النسبية العامة -وهى نظرية إينشتاين نفسه- فى أناقتها وبساطتها وبساطة افتراضها". وبالطبع فإنه لا ينبغى أن يفوتنا هنا التنويه بأن البساطة كما أنها عنصر جمال فهى مبدأ علمى يستلزم الكمال والاقتصاد وهما من الصعوبة بمكان ولا يستطيعهما إلا الأفذاذ من العلماء كأينشتين.

أما العنصر الثانى الذى تشير إليه تلك العبارة فهو: التناسق الذى يقول عنه إينشتاين أنه "لا علم من غير الاعتقاد بوجود تناسق داخلى فى الكون". أما العنصر الثالث: فهو الروعة؛ والنظرية العلمية الرائعة التى تتسم بوضوح شديد فى ذاتها وهى تلقى ضوء على الكثير من الأشياء الأخرى. وقد قال هايزنبرج فى حديث جرى بينه وبين إينشتاين" أنه يعتقد مثله أن لبساطة القوانين الطبيعية صفة موضوعية وأنها ليست مجرد نتيجة اقتصاد فى التفكير وإذا كانت الطبيعة تقودنا إلى صيغ رياضية على جانب عظيم من البساطة والجمال فنحن لا نملك إلا الاعتقاد بصحتها وبأنها تكشف عن سمة حقيقية من سمات الطبيعة".

وبالطبع فإن هذا يعنى أن علماء اليوم يعتقدون أن الطبيعة لا الإنسان هى مصدر الجمال. لقد قال هنرى بوانكارية مرة "أن العالم لا يدرس الطبيعة لأن فى دراستها منفعة ولكنه يدرسها لأنه يجد متعة فى ذلك. وهو يجد فى دراستها متعة لأنها جميلة ولو لم تكن الطبيعة جميلة لما كانت جديرة بأن تعرف ولما كانت الحياة جديرة بأن تعاش". ولقد أبدع المؤلفان حقاً فى كتابة هذا الفصل بالذات حيث أوضحا عمق الارتباط بين العلم والفنون الجميلة فى عصرنا الحالى وبينا كيف أن معايير الجمال فى النظريات الفيزيائية هى ذاتها

الشعر والموسيقى والرسم والرقص وغيرها من الفنون. ولا عجب إذ لا يمكن أن نختلف حول أن البساطة والتناسق والتماثل والتناسب والتألق والوضوح هى عناصر الجمال فى تلك الفنون وهى فى ذات الوقت كما اتضح من قبل عناصر الجمال فى الطبيعة كما تكشف عن ذلك النظريات العلمية المعاصرة.

وقد كان من المنطقى بعد هذا الفصل الممتع عن الجمال أن يقدم المؤلفان فصلاً عن "الله" ومكانه فى الكون بين النظريتين. وكم قرأنا من قبل مؤلفات تتحدث عن كيف أن الله يتجلى فى عصر العلم بأوضح ما يكون التجلى. وبالطبع فإن هذا التجلى من نتائج النظرة الجديدة وليس القديمة؛ حيث أن النظرة القديمة كانت مادية ومنطق المادية دائماً هى إنكار الغائية. فالكون فى نظرها ليس سوى مادة وبالتالى فلا يمكن أن يكون للأشياء المادية أى هدف لأن المادة لا تستطيع أن تقصد هدفاً أو ترسم خطة بل تتصرف بضرورة ميكانيكية داخلية فحسب. لقد عبر لابلاس **Lablace** العالم الرياضى والمفكر الشهير عن ذلك حينما سأله نابليون عن مكان الله فى نظامه الميكانيكى فقال "يا سيدى لست بحاجة إلى هذا الافتراض".

ولقد تغير الأمر تماماً فى إطار النظرة العلمية الجديدة: فقد قدم العلم المعاصر أنباء مثيرة عن الكون تضافرت كلها لتؤكد أنه قد خلق مستهدفًا ظهور الإنسان عليه؛ إذ أن الكون بدون الإنسان "كمراقب" كما يقول شرودنجر سيكون أشبه بمسرحية تمثل فى قاعة تخلو مقاعدها من المشاهدين. والكون بهذه الصورة التى تستهدف ظهور الإنسان تستلزم بداهة وجود عقل يوجهه لأن المادة لا تستطيع من تلقاء نفسها أن تهدف إلى شىء.

ومن هنا فإن النظرة الجديدة تقودنا إلى الاعتقاد بوجود عقل يوجه الكون بأكمله بجميع نواميسه، وهذا العقل بالطبع هو "الله". لقد أثبت العلم المعاصر أن المادة ليست أزلية وأن "بداية الزمن أمر لا مناص منه" وأن "سلسلة الحوادث التى أدت إلى ظهور الإنسان بدأت فجأة وبعنف فى لحظة محددة من الزمن فى ومضة ضوء وطاقة". وكل هذا أدى بالعلماء إلى التساؤل عن محدث العالم ومبدعه، ولقد عبر الفيزيائى ادوارد ميلن **E. Milen** عن ذلك حينما قال "أن الصورة التى لدينا الآن لا تكتمل من غير الله"؛ فالكون بمجموعه بما فى ذلك المادة والطاقة والمكان والزمان حدث وقع فى وقت واحد وكانت له بداية محددة. ولكن لابد من أن شيئاً ما كان موجوداً على الدوام لأنه لو لم يوجد أى شىء من قبل على الإطلاق فلا شىء يمكن أن يوجد الآن، فالعدم لا ينتج عنه إلا العدم. والكون المادى لا يمكن أن يكون هو ذلك الشىء الذى كان موجودا على الدوام لأنه كان للمادة بداية وتاريخ هذه البداية كما يقول المؤلفان يرجع إلى ما قبل ١٢ إلى ٢٠ مليار سنة. ومعنى ذلك أن أى شىء وجد دائماً هو شىء غير مادى، والحقيقة غير المادية الوحيدة هى بالتأكيد الأزلى الوجود، أنه إذن "الله" الكائن العاقل الأزلى الذى خلق كل الأشياء.

وبالطبع فقد تغيرت نظرة العلماء المعاصرين للإنسان تبعاً لذلك التغير الذى ساد نظرتهم إلى الكون ككل. وأصبحت النظرة القديمة التى كانت تنظر إلى الإنسان على أنه كائن مادى ميكانيكى آلى نظرة بالية وأصبحت النظريات النفسية المادية، نظريات فرويد والسلوكيين لا تفسر من الإنسان وسلوكياته إلا ذلك الجانب الغريزى الحيوانى. أما النظرة الجديدة فقد اتجهت إلى "أنسنة

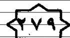
علم النفس. ولا أدل على ذلك أوضح من كلام تشايلد حينما يقول مبيناً توجه تلك النظرة الجديدة "إن جميع تيارات علم النفس الفكرية ينظر فيها إلى الإنسان كما ينظر هو عادة إلى نفسه أى بوصفه إنساناً لا مجرد حيوان أو آلة، فالإنسان قوة واعية". إن تلك الجملة الأخيرة تعنى أن علماء النفس الإنسانيين المعاصرين يعتقدون بأولوية العقل فى الإنسان وهى نفس نظرة الفلاسفة القدامى خاصة أفلاطون وأرسطو -أول من كتب فى علم النفس من فلاسفة الغرب- فكثيرا ما قالا أن جوهر الإنسان هو العقل وليس الغرائز. إن النزعة الإنسانية الجديدة فى علم النفس تمثل بلا شك التوجه الصحيح نحو دراسة النفس الإنسانية دراسة مجدية وخلاقة.

إن مبحث الأعصاب فى القرن العشرين يؤكد على النقيض من النظرة المادية القديمة أن الإدراك الحسى ليس تغيراً مادياً ولا نشاطاً من أنشطة المادة؛ فأبحاث شرنجتون واكلس وبنفيلد اتفقت على أن التغيرات الفيزيائية فى عضو الحس وفى مسارات الأعصاب وفى الدماغ توصلنا إلى عتبة الإحساس فقط، والإدراك الحسى وإن كان يقتضى تغيراً مادياً هو فى ذاته غير مادى وهذا يعنى أن الإحساس عمل سلبى صرف وعملية تلقى محض. وملكة الإدراك لا تخلط كما كان بيكون يظن بين طبيعتها هى وطبيعة الأشياء لأنه ليس لها طبيعة مادية. ونفس الأمر ينطبق بدرجة أكبر على العقل البشرى الذى ليس عضواً بدنياً على ما يظهر، وهذا ما أكده المؤلفان فى الفصل الذى عقداه من قبل عن العقل. وهو ما يتفق تماماً مع آراء أفلاطون وأرسطو قديما؛ فقد كانا يعتقدان "أننا لا نعرف بالحواس وإنما من خلال الحواس"، وبينما كان أفلاطون يصر على أنه لا معرفة

إلا بالعقل (أى بملكة التفكير)، كان أرسطو يرى أن الإدراك الحسى يتم بعيداً عن العقل عن طريق قوة سماها "الحس المشترك" وهى ليست حاسة سادسة بل ملكة تدرك صور المحسوسات وتميز بينها وتدرك المشترك بينها كما أننا بها ندرك أننا ندرك ذلك المعطى الحسى (٢).

وقد لاحظ العلماء المعاصرون ذلك التقارب المدهش بين العلوم الإنسانية فى فترة نشأتها خاصة فى الفترة اليونانية وبين ما تتجه إليه الآن فى العصر الحالى. وهذا ما يؤكده سبرى حينما يعترف قائلا "أن العلوم الإنسانية كانت منذ البداية تسير فى الاتجاه الصحيح وبأننا نحن المشتغلين بالعلوم كنا قد ضللنا الطريق". ولا شك أن استرجاع هذه الخبرة العامة ومقاربتها للنظرة الجديدة قد أملى على علماء اليوم إعادة النظر فى مسألة التخصص الدقيق الذى كان فيما مضى معزولاً عن أى خبرات عامة وعن كل التخصصات الأخرى.

ولقد بدأ العلماء اليوم يلتفتون إلى هذا الأمر ويعبرون عنه بإلحاح فى أقوالهم؛ فهذا شرودنجر يقول "إن المعرفة المعزولة التى تحصلها طائفة من المتخصصين فى حقل ضيق لا قيمة له البتة إلا إذا أدمجت فى سائر حقول المعرفة". إن المعرفة الناشئة عن الخبرة كما يشير المؤلفان بحق تتيح أرضية مشتركة يستطيع أن يلتقى عليها جميع المتخصصين فى العلوم والفلسفة والفنون. ولو أن المرء ظل يستعيض عن الخبرة العامة بالمعرفة المتخصصة كما كان الشأن فى النظرة القديمة لتعسر وجود أى سبب للاتصال فيما بين المتخصصين أو بين المتخصص وغير المتخصص.



إن النظرة الجديدة لا تقيم استمرارية مع الماضى العلمى فحسب بل إنها تتيح تناسقاً جديداً مع عصر ما قبل العلم. والواقع -كما يضيف المؤلفان- أن المبادئ الرئيسية للنظرة الجديدة تتفق مع نظرة العصرين القديم والوسيط إلى العالم. والنظرة الكونية التى كانت سائدة قبل عصر جاليليو وبيكون هى فيزياء أرسطو. وأرسطو يؤكد كما تفعل النظرة العلمية الجديدة أن العقل لا يمكن أن يرد إلى مادة، وهو كما يفعل شرنجتون واكلس يعرف الإدراك الحسى بوصفه نشاطاً مادياً وأن العقل ليس له عضو بدنى كما أكد ذلك بنفيلد وبناء على ما سبق فقد أكد أرسطو على أن للإنسان قدرة على الاختيار الحر وهو أمر يتفق مع إقراره بلا مادية العقل، وقد ميز بوضوح بين الإرادة والعواطف شأنه فى ذلك شأن علماء النفس المعاصرين من الإنسانيين مؤكدا على أن الإرادة شهوة عقلانية، وهو يعرف الاختيار بأنه قرار ناتج من تشاور داخل العقل حينما يقول "إن الاختيار رغبة مدروسة فى الأشياء التى هى فى متناولنا".

ولقد ذهب أرسطو كذلك إلى أن عناصر الشخصية الإنسانية لا تكتسب إلا بالاختيار الحر، وقد خصص فصولاً فى كتابيه "الأخلاق إلى نيقوما خوس" و"السياسة" يورد فيها أسباب سمو العناصر الروحية على كافة العناصر المادية، وهو يثنى على حياة العقل والتأمل النظرى ويعتبرها أسمى حياة للإنسان أن يعيشها نظراً لأنها تحقق ماهيته العاقلة وتقربه من الطبيعة الإلهية(٣).

أما عن الجمال فقد أعلن أرسطو شأن المعاصرين من العلماء أنه موجود فى مختلف جوانب الطبيعة خصوصا فى الأحياء. والقارئ لكتابات أرسطو عن الحيوان(٤) يلمح مدى قدرته على النفاذ إلى بيان الغائية والجمال فى كل جزء من أجزاء أى كائن حى؛ فقد كان رأيه دائمًا هو "أن الطبيعة علة



وهى علة تعمل لغاية" وهو يؤكد أن ثمة صلة قربى وثيقة بين بساطة الطبيعة وجمالها وغائيتها حينما يقول "أن الطبيعة لا تصنع أبداً أى شىء من دون غاية ولا تهمل ما هو ضرورى".

وقد كشف المؤلفان بحق عن أن مفهوم "المراقبة" كما نراه فى الفيزياء المعاصرة فى نظريتى النسبية والكم موجود عند أرسطو فهو يعترف فى مؤلفاته الطبيعية بدور الإنسان كمراقب. وهذا الاعتراف بدور الإنسان كمراقب فى الطبيعة ليس مقصوراً على أرسطو فى التراث القديم، بل ورد كذلك لدى البوذيين من الشرقيين القدامى، وفيما بعد أرسطو ورد عند شيشرون وابكتيتوس الذى يقول "إن الله أوجد الإنسان ليكون شاهداً على الله وآثاره ولكن ليس كمشاهد لهذه الآثار فحسب، بل كمفسر لها أيضاً".

ولقد اتفق أرسطو مع النظرة الجديدة أيضا فى الإيمان بوجود الإله من النظر فى الطبيعة؛ فقد كان كأستاذه أفلاطون فيلسوفاً وعالماً مؤمناً بالألوهية. وقد قدم مثل أستاذه أدلة وافرة على وجود الله من خلال النظر فى الطبيعة يلخصها جميعاً قوله "إن الطبيعة مخططة تخطيطاً إلهياً، وإن لم تكن هى نفسها إلهية".

وهانحن نقترب من ختام الكتاب لننتهى بما بدأنا به عن تلك الدهشة التى تعتور القارئ المعاصر حينما يلاحظ ذلك التماثل بين نتائج النظرة العلمية الجديدة وبين نظرة أرسطو إلى العالم. وهى دهشة ربما لا يدركها حق الإدراك إلا من قضى عمراً فى دراسة نظرية المعرفة، ونظرية العلم الأرسطيتين؛ فكانت دهشة تزداد يوما بعد يوم حينما يقيم المقارنات التى أقامها هذان المؤلفان بين أرسطو والعلم المعاصر، وكم كانت نتائج دراساته مؤكدة لشدة هذا التقارب بين آراء هذا الفيلسوف القديم وبين نتائج النظريات العلمية الجديدة.

ولم يحس كاتب هذه السطور براحة فكرية بقدر ما أحس بها حينما قرأ جملة شرودنجر التى أوردها المؤلفان وهو يقول فيها "إن علم الفيزياء بشكله الحالى هو النتائج المباشرة للعلم القديم واستمرار مطرد له"، فقد حلت تلك الجملة كثيراً من الإشكالات التى طالما أرقته حول مدى صحة ما أثبته من مقاربة نظرية بين نظرة أرسطو المنهجية والعلمية وبين نظرة المحدثين.

وبالطبع فليس معنى هذا الاتفاق الرائع بين نظرة أرسطو العالم والفيلسوف القديم وبين نظرة العلماء المعاصرين أن ليس هناك فروقاً بين النظرتين؛ فقد كان كاتب هذه السطور واعياً كما أن مؤلفى هذا الكتاب على وعى تام بأن "عالمنا العلمى يختلف اختلافاً هاماً عن عالم القدامى؛ فهؤلاء كانوا يعتقدون أن العالم هو أساساً فى حالة سكون أما فهمنا المعاصر للعالم فيقوم على أن كل شىء له تاريخ حتى المادة ذاتها، فالانفجار العظيم والنظريات الفيزيائية الموحدة الكلية تشير إلى بداية تاريخية حتى لأهم قوانين الفيزياء. وهذه النظرة الجديدة تقدم لنا وحدة هى أفخم وأعمق مما تصوره القدامى. فلا شك أن أرسطو كان سيذهل لو علم أن كل عنصر من عناصر أجسامنا قد صنع فى قلب نجم قبل مليارات السنين؛ فالتجارب المتقنة والآلات المعدة والرياضيات البارعة المطبقة فى الفيزياء المعاصرة تتيح لنا التغلغل فى الطبيعة إلى أعماق لم يكن ليحلم بها أفلاطون أو أرسطو.



الهوامش

(١) راجع: كتاب النفس لأرسطوطاليس: الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهوانى مراجعة الأب جورج شحاتة قنواتى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٤م، الكتاب الثالث.

وقارن: كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٧م، الفصل الثالث.

(٢) أنظر: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها على الفلسفة الإسلامية والغربية، دار مدبولى للنشر - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م، الفصل الرابع من الباب الثانى.

وكذلك: نظرية المعرفة عند أرسطو، الفصل الثانى.

(٣) أنظر: تفاصيل برهنة أرسطو على هذا الموضوع فى كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، الفصل الرابع. ص١٣٢-١٣٢.

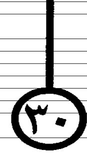
(٤) هنا أخطأ المترجم خطأً بسيطاً حينما ترجم عنوان كتاب أرسطو **Parts of Animals** بطبائع الحيوان، والصحيح هو ترجمته بأجزاء الحيوان، فلأرسطو كتاب آخر بعنوان **De Animalium Historia** وهو الذى يترجم بتاريخ الحيوان أو بحسب النقل العربى القديم الذى حققه د. عبد

الرحمن بدوى "طبائع الحيوان"؛ إذ أن لفظة **Historia** قد تترجم "طباع" أو "تاريخ". وقد ترجمها زيللر "قصص أو حكايات" **Animals Stories**.

Zeller (E.) Outlines of the History of Greek Philosophy, P. 196.

كذلك: كتابنا: نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٦م، هامش ص٢٠٥.





مشكلة العلوم الإنسانية .. هل يمكن حلها؟!

"الدراسات الإنسانية" أم "العلوم الإنسانية"؟

كثيرا ما كنت أفضل استخدام التسمية الأولى للدلالة على أى لون من ألوان الدراسات التى تدرس أحد نشاطات الإنسان المختلفة؟ تلك التى تتراوح بين دراسته كفرد مركب من حالات نفسية ومعرفية وشعورية دقيقة ومعقدة وهذا هو موضوع الدراسات النفسية، ودراسته ككائن اجتماعى لا يستطيع الحياة بمفرده بل يشكل المجتمعات بصورها المختلفة بدءاً من مجتمع الأسرة والقبيلة إلى مجتمع القرية والمدينة وهذا هو موضوع الدراسات الاجتماعية. ويتوسط بين هذه وتلك الدراسات التى تنصب على نشاطات الإنسان وفعالياته المختلفة؛ فالنشاطات الاقتصادية يدرسها المختصون بالاقتصاد، والنشاطات السياسية يدرسها المختصون بالسياسة وهكذا..

وكان ذلك التفضيل للتسمية الأولى نابعا من اعتقادى أن مشكلات كثيرة تحول دون تحول هذه الدراسات إلى علوم دقيقة تشبه فى دقتها العلوم الرياضية أو العلوم الطبيعية من حيث دقة المفاهيم



والخطوات المنهجية المنظمة المتبعة فى كليهما حسب اختلاف موضوعهما؛ فالرياضيات تستخدم المنهج الاستنباطى والطبيعيات تستخدم المنهج الاستقرائى التجريبى بصورتيه التقليدية والمعاصرة. وكذلك لا يمكن أن تشبهها أو تحاذيها فى دقة النتائج والقوانين، كما لا يتوافر فيها إمكانية التنبؤ... الخ.

إن الدراسات الإنسانية -كما اعتقد ويعتقد الكثيرون من علماء المناهج حتى الآن- يحول دون تقدمها وعلميتها عدم توافر الحد الأدنى من الموضوعية الذى ينبغى أن يتوافر فى أى دراسة علمية؛ فذاتية الدارس فيها واضحة وحتمية لأن الباحث فيها إنما هو الدارس والمدروس فى نفس الوقت، كما أن الظاهرة الإنسانية إنما هى ظاهرة فريدة تختلف اختلافا شديدا عن الظاهرة الطبيعية فهى ظاهرة لا تتكرر وإن تكررت فلن تكون هى هى، كما أن الإنسان كائن ذو إرادة قد تتمرد على الدراسة العلمية وتستعصى عليها، فكيف يمكن أن نتوصل إلى نتائج دقيقة استنادا على استبيانات ومقابلات وبيانات يمكن أن يملأها الإنسان موضوع العينة المختارة للدراسة بعكس ما هو واقع فعلا! ولنا أن نتصور -فى ميدان الدراسات النفسية مثلا- إلى أى حد يمكن للإنسان دائما أن يظهر غير ما يبطن وأن يقول غير ما يفعل، وأن يكتب غير ما يؤمن به.. الخ..

إن الأمثلة التى يمكن تقديمها فى هذا الإطار والتى تعبر عن صعوبة توفر الموضوعية واستحالتها فى الدراسات الإنسانية لا حصر لها، ومن ثم لم يكن أمام علماء المناهج من سبيل إلا إعلان ذلك على الملأ قائلين باستحالة أن تطبق المناهج الدقيقة المعروفة استنباطية واستقرائية على الإنسان، ولم يكن أمامهم إلا التشكيك فى علمية الدراسات الإنسانية بمختلف صورها من دراسة

النفس الفردية، وحتى دراسة الإنسان ككائن اجتماعى.

ولذلك كله كانت دهشتى كبيرة حينما أهدتنى الزميلة الدكتورة يمنى الخولى كتابها عن "مشكلة العلوم الإنسانية - تقنيتها وإمكانية حلها"؛ فهو كتاب يحاول التعرض لمشكلات العلوم الإنسانية بالتحليل ويتعدى ذلك إلى تقديم الحلول!

والحق أقول أنه بمجرد أن بدأت أقرأ الصفحات الأولى للكتاب حتى بدأت تتجلى أمامى حقائق كثيرة عن التطورات المنهجية الكثيرة التى ألمت بها د. يمنى وعبرت عنها. وقد لخصت من خلالها مشكلة العلوم الإنسانية من وجهة نظر هذه التطورات قائلة: "إن منطق تخلف العلوم الإنسانية النسبى عن العلوم الطبيعية هو فى عجزها عن بلوغ المرحلة التفسيرية المقتدرة، أو بالأدق اضطراب محاولاتها التفسيرية وافتقارها للتقنين المنطقى"(١).

إن الدكتورة يمنى بهذا التوصيف لمشكلة العلوم الإنسانية تتجاوز عن كل ما قلناه فيما سبق عن معوقات البحث العلمى الدقيق فى الدراسات الإنسانية، وتتجاوز عن إجحافنا بها لدرجة تشكيكنا فى علميتها، إنها تتجاوز عن كل ذلك -وتعتبره "تطرفاً"(٢)- إلى توصيف المشكلة بدقة حينما تعتبر أن هذا التخلف فى العلوم الإنسانية إنما يعود إلى "عدم القدرة على التفسير الدقيق"!

ومن ثم فهى تبدأ فى حل مشكلات التفسير التى تواجه العلوم الإنسانية واحدة بعد أخرى. وكانت أول المشكلات التى تعرضت لها مشكلة اللغة الرياضية التى جعلت من الفيزياء البحتة مسلحة بأكبر قدر من الدقة. ولما كانت العلوم الإنسانية غير قادرة على امتلاك هذه اللغة والتعبير عن قضاياها

وقوانينها مستخدمة إياها، فإن الكاتبة تورد ملاحظة ذكية فى هذا الصدد تقول فيها "إن اصطناع اللغة الرياضية فى صياغة الفروض والاستدلالات والأنساق العلمية ليس فى حد ذاته هدفا بل هو وسيلة الضبط والتى تواءمت تواؤما كاملا مع موضوع الفيزياء ودرجة تقدمها، ولكن أن تعثر عليها التواؤم مع موضوع البحث وأمكن تحقيق الضبط لدرجة كافية بوسائل أخرى فلا ينبغى أن نتشبث بالوسيلة (اللغة الرياضية) إلى الدرجة التى تلهينا عن الغاية (المرحلة التفسيرية) أو إنكار إمكانية بلوغها"(٣). ومع كاتبتنا الحق فى ذلك؛ فليست اللغة لفظية أو رياضية إلا مجرد وسيلة للتعبير، ولكن من المعروف إن التعبير الرياضى هو التعبير الأكثر دقة والأكثر تحقيقا للموضوعية والتعميم وهما من أهم خصائص أى تفكير علمى.

وعلى أية حال فإن الوسيلة مهما كانت أهميتها فهى لا ينبغى كما قالت د. يمنى بحق أن تقف عائقا أمام التقدم. وعلى ذلك فهى تعتبر أن عدم قدرة العلوم الإنسانية على استخدام اللغة الرياضية لا ينبغى أن يقف عائقا أمام تقدم العلوم الإنسانية "فالعلم الدقيق بهذا المفهوم الرياضى ليس فى حد ذاته هدفا بل وسيلة. والرموز الرياضية بدورها عرض وليست خاصية أساسية للبنية العلمية، وإن كانت قد تحققت فى العلوم الفيزيائية فهى لم تتحقق فى علوم أخرى لا يجادل أحد فى علميتها وقدراتها المنطقية كالجيولوجيا وعلوم الطب والأمراض.. فهى علوم منضبطة إلى حد مقبول وتزداد انضباطا وتقدما ولكنها غير دقيقة بهذا المفهوم ولا هى تبحث عنه لأنها لا تعتمد على الاستدلال الرياضى"(٤).

وعلى هذا النحو خلصت الكاتبة إلى التجاوز عن مشكلة اللغة الرياضية وانتهت إلى نتيجة مؤداها أن الذى يجعل العلم علما ليس لغته أو نتائجه بل أهدافه وأسلوب تحقيقها الملتزم بالمواجهة مع الواقع التجريبى. ورغم ما فى هذا الكلام من تهاون إلا أن الكاتبة تعود لتحدد من وجهة نظرها أسباب التخلف النسبى للعلوم الإنسانية فى عاملين تنفرد بهما عن العلوم الطبيعية هما:

١- طبيعة العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه. ٢- نوعية الظاهرة الإنسانية.

ولا شك أننا نتفق معها تماما فى ذلك، وقد أسهبت الكاتبة فى بيان طبيعة هاتين المشكلتين اللتان تمثلان حسب توصيفنا الخاص غياب الموضوعية واستعصاء الظاهرة الإنسانية على التجريب والبحث العلمى الدقيق، وقد انتقلت من تحليل طبيعة هاتين المشكلتين إلى توصيف طبيعة الحل لهما وهو الأمر الذى يتطلب عموما التمييز بين ما هو علمى يتعلق بالمحتوى المعرفى وما هو لا علمى يتعلق بأيدلوجيا أو فلسفة أو تقويم أو اسقاطات أو آراء شائعة. وهى تشترط فى هذا التمييز ألا يتم بصورة مباشرة عن طريق الوعى أو التصريح بما ليس علميا، بل ينبغى أن يتم ذلك التمييز بطريقة تجعل هذه التصورات الأيدلوجية أو الفلسفية أو الاسقاطية أو التقويمية عاجزة عن التدخل المباشر فى القضية العلمية، ولن يكون ذلك إلا إذا نجح علماء الإنسانيات فى صياغة قضاياهم العلمية على النحو الذى لا يجعل الحكم عليها معتمدا على مقاييس الأيدلوجيا أو الفلسفة أو سواهما، وذلك يستلزم منهم أن يطوعوا القضية العلمية فى الأبحاث الإنسانية لشروط صياغة الفرض العلمى الذى يقبل المواجهة مع الواقع من حيث المبدأ. ومن ثم فإن ما لا يقبل هذا التطويع يظل

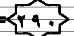


خارج المحتوى العلمى حتى يجد طريقه لهذا التطويع. ومن هنا يمكن أن نبدأ الطريق لحل مشكلة العلوم الإنسانية.

وهنا نجد الكاتبة تلجأ مرة أخرى إلى العلوم الطبيعية لتنقل عنها شروط صياغة الفرض العلمى والمعيار الذى يستخدمه العلماء فيها للتمييز بين ما هو علمى وما هو غير علمى فى إطار ما تسميه بالخاصية المنطقية للعلوم الطبيعية، إذ أن هذه الخاصية المنطقية للعلوم الطبيعية هى ما يمكن أن تكون النموذج أو المثال الثقافى الذى يجب أن يتأكد فى جميع مباحث الفكر العلمى. فما هى إذن هذه الخاصية المنطقية للعلوم الطبيعية؟!

إنها تتمثل ببساطة -عند الكاتبة وعند نفر من علماء المناهج المعاصرين- فيما أسماه كارل بوبر معيار القابلية للتكذيب **Falsifia ability Criterion**.

إن هذا المعيار عند واضعه وأتباعه هو ما يميز العلم عن أى نشاط عقلى آخر، لأن "العلم هو الذى يعطينا محتوى معرفيا ومضمونا إخباريا وقوة تفسيرية شارحة وطاقة تنبؤية عن العالم الواقعى الذى نحيا فيه"، ومعيار القابلية للتكذيب هو طريقة من طرق القابلية للاختبار التجريبى، والقابلية للاختبار قد ترتبط بالقابلية للتحقق، ولكن الخاصة المنطقية المميزة للعبارة وللنظرية العلمية هى إمكانية التكذيب أى التفنيد أو النفى. وعلى سبيل المثال فإن عبارة مثل "السماء ستمطر غدا" عبارة علمية لأنها قابلة للاختبار التجريبى بمجىء الغد لأن السماء قد تمطر فعلا فيتم التحقق منها، ولكن هذه القابلية للتحقق ليست أساس علميتها بل أن أساس العلمية بناء على معيار القابلية للتكذيب هو ألا تمطر السماء غدا، فإمكانية التكذيب إمكانية قائمة دائما وهى خاصة منطقية لأى قضية علمية.



إن أهمية هذا المعيار كأساس للعلمية يكمن فى أنه بواسطته يمكن استبعاد عبارات غير علمية بالقياس إلى المثال السابق مثل "غدا قد تمطر السماء أو لا تمطر" فهى عبارة واجبة الاستبعاد لأنها لا تعطينا محتوى إخباريا فهى تحصيل حاصل لأنه أيا كانت الخبرة الحسية التى سيأتى بها الغد فسوف نتحقق منها فهى لا تحتمل أى إمكانية للتكذيب.

وهكذا يتضح لنا أن معيار القابلية للتكذيب لا يستخدم إلا على العبارات العلمية التى تعطى محتوى إخباريا يمكن أن يكذب كما يمكن أن يصدق. وعلى ذلك فهو يمكننا من استبعاد أى عبارات غير علمية من قبيل عبارات تحصيل الحاصل مهما تنكرت فى هيئة إخبارية كالعبارة السابقة. كما يمكننا من استبعاد أى فروض ميتافيزيقية أو أسطورية بنفس الطريقة. وهذا هو ما يعبر عنه كارل بوبر حينما يقول "إن النظرة التى تقبل مخاطرة التفنيد أى القابلية للتكذيب ستصف عالمنا المعين عالم خبرتنا الوحيد وستفرده عن فئة كل العوالم الممكنة منطقيا وبمنتهى الدقة المستطاعة فى العلم"(٥). وهذا القول يستند على أنه كلما ازدادت النظرية فى محتواها المعرفى وفى عموميتها وفى دقتها كلما عينت هذا العالم أكثر. إن إمكانية التصادم مع الواقع أى القول بما قد لا يحدث فى الواقع فيكذب النظرية هو الذى يميز النظرية العلمية.

وبالطبع فإن معيار القابلية للتكذيب يتوافق مع الثورة الابستمولوجية العلمية المعاصرة التى حدت بالعلماء إلى أن يبدأوا فى منهجيتهم العلمية المعاصرة بالفرض وليس بالملاحظة كما كان الأمر سابقا. إن العالم المعاصر لا يبدأ بالاستقراء أى لا يبدأ من معطيات تجريبية ثم يصعد منها بمجرد تعميمها

إلى فروض تتأكد فتصبح قوانين ونظريات كما كان شأن العلماء الكلاسيكيين، بل إنه يبدأ من الفروض ومنها وعن طريق الاستنباط إلى نتائج جزئية يمكن مواجهتها بالواقع للتيقن من صحة الفروض.

إن هذا بالضبط هو ما نادى به كارل بوبر حينما اعتبر البدء بالاستقراء (أى بالملاحظات) مضيعة للوقت والجهد ولم يعد يفضى إلى شىء، ثم تطور به الأمر إلى أن وصل إلى هذا المعيار -معيار القابلية للاختبار والتكذيب- ليتوافق مع هذا التطور العلمى الجديد، فالابستمولوجيا العلمية المعاصرة يساوقها المنهج الفرضى الاستنباطى- أى الذى يبدأ بالفروض ثم استنباط النتائج اللازمة عنها وهكذا حتى يتم استنباط نتائج يمكن اختبارها -وقد كان أينشتين هو مبتدع تلك النظرة العلمية الجديدة فى العلم المعاصر.

لقد كان من شأن هذه الثورة الابستمولوجية فى العلم المعاصر التى واكبتها نظرية بوبر حول معيار القابلية للاختبار والتكذيب إن أحدثت التقارب بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية حيث أصبح تعقد الظاهرة الطبيعية واحتماليتها لا يقل عن تعقد الظاهرة الإنسانية واحتماليتها. ومن ثم فإن التطبيق المباشر للابستمولوجيا العلمية المعاصرة بشقيها المنهجى والمعرفى يمكن أن يكون حجر الزاوية فى حل مشكلة العلوم الإنسانية؛ إذ أن التطبيق المباشر لها يعنى أن تتوقف العلوم الإنسانية عن نزعتها الكلية ومحاولتها الوصول إلى نتائج يقينية وحتمية -إذ لم يعد ذلك ممكنا حتى فى العلوم الطبيعية- وأن تقتصر على دراسة مشاكلها المطروحة وظواهرها المعقدة، كل على حدة بواسطة المنهج النقدى الاختبارى التكذيبى. ومن شأن ذلك أن تصبح وظيفة العلوم الإنسانية

والاجتماعية "دراسة النتائج الغير مقصودة بل والغير مرغوبة للسلوك بدلا من التنبؤ بما سيجىء حتما، وهذه الوظيفة ستجعلها تضع التنبؤات المشروطة القابلة للتكذيب بدلا من التنبؤات الواسعة النطاق الغير قابلة له"(٦).

إن الطبيعة القابلة للتكذيب أو التكذيبية للنظرية العلمية تعنى الطبيعة المانعة التى تنفى حدوث حوادث ممكنة مما يعنى إمكانية وضع القانون العلمى فى صورة نافية. وتلك الوظيفة المذكورة تفتح أمام العلوم الإنسانية إمكانية التوصل إلى مثل هذه القوانين أو الفروض النافية العلمية مثل "لا يمكنك فرض الرسوم الجمركية على المنتجات الزراعية وتقلل فى الوقت نفسه من تكاليف المعيشة"، "لا يمكنك تحقيق العمالة الكاملة دون أن يتسبب ذلك فى حدوث التضخم"، "لا يمكن أن تقوم بثورة دون أن ينشأ عنها اتجاه رجعى".

إن هذه الوظيفة ستجعل التطبيق أو التقانة تعقب المعرفة الاجتماعية والإنسانية كما تعقب المعرفة الطبيعية. إن التقانة الاجتماعية المطلوبة فيما يرى بوبر هى التى لها نتائج يمكن اختبارها بواسطة الهندسة الاجتماعية الجزئية **Social Piece Meal Engineering** المناهضة للتغير الكلى الثورى الشامل كالذى كانت تدعو إليه الأيدلوجية الماركسية مثلا. إن أمثال هذه المشاريع الأيدلوجية الواسعة النطاق والمفتوحة الحدود تخرج عن مجال وسيطرة العلوم الإنسانية. إن المهم هنا لكى نخرج من مأزق التفسيرات الكلية الشاملة غير العلمية فى الدراسات الإنسانية هو أن نبدأ من فرض يتوصل إليه العالم من أى طريق كان وعليه أن يختار بالذات الفرض القابل للتكذيب كى يضمن استمرارية التقدم. ولا شك أن مسألة التطبيق العلمى -التقانة-



ستصبح مسألة مطروحة وممكنة بعد ذلك، وهى مسألة لا تعادى المعرفة النظرية بل هى فى الواقع تمثل حافزاً لها.

كانت تلك هى الإمكانية التى تقدمها الدكتورة يمنى بمعاونة فيلسوفها المفضل كارل بوبر لحل مشكلة العلوم الإنسانية عن طريق طرح ما تقدمه الخاصة المنطقية للعلوم الطبيعية متمثلة فى معيار القابلية للاختبار والتكذيب والإبستمولوجيا العلمية المعاصرة وما يحدثاه من تقارب بين الظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية والتى لا تشترط على عالم الإنسانيات لكى يقهر ما يصادفه من مشكلات منهجية وعلمية إلا النظر فى الظواهر الإنسانية على أنها قائمة فى هذا العالم الذى يحيا فيه الإنسان، إذ أنها لا تتطلب منه إلا أن يتقدم إلى دراستها متسلحا بتلك الإبستمولوجيا العلمية المعاصرة بما أفرزته من لا حتمية وضرورة البدء بالفروض القابلة للاختبار والتكذيب.

وعلى الرغم مما يمكن أن يوجه إلى هذه المحاولة لحل مشكلة العلوم الإنسانية من انتقادات أهمها فى اعتقادى أن الباحثين فى العلوم الإنسانية وفى مشكلتها ومنهم كاتبتنا لا يزالون يعتبرون أن التقدم الذى أحرزته العلوم الطبيعية سواء فى عصرها الكلاسيكى أو فى العصر الحالى على المستوى المنهجى والمعرفى هو المثال الذى ينبغى أن يحتذى إذا أرادت تلك العلوم الإنسانية لنفسها أن تتقدم وأن يكون تقدمها مطردا؛ إذ أن كل الفرق بين ما كان يقوله علماء المناهج فى القرن الماضى وحتى مطلع هذا القرن وبين ما يقوله المعاصرون ومنهم بوبر ود. يمنى وغيرهما هو نفسه الفرق بين الإبستمولوجيا العلمية الكلاسيكية التى كان يستند عليها السابقون،

والإبستمولوجيا العلمية المعاصرة التى يستند عليها المعاصرون. فكلما حدث تقدم فى العلوم الطبيعية حاولنا محاذاته والاستفادة منه ومن نتائجه فى العلوم الإنسانية، وفى هذا المجرى تجرى تبعية العلوم الإنسانية للعلوم الطبيعية دائما مما يشكل فى اعتقادى العقبة الكؤود فى سبيل تقدم العلوم الإنسانية.

أعود لأقول أنه على الرغم من هذه الانتقادات التى يمكن أن توجه إلى هذه المحاولة، إلا أنها نجحت فى زعزعة الاعتقاد بأن نموذج التقدم الأوحد هو فى العلوم الطبيعية وخاصة الفيزياء واستبدلت ذلك بالتأكيد على "أن الأسس المنطقية الصورية من حيث هى متحققة على أكمل وجه فى الفيزياء هى التى تكفل تآزر الجهود وتسارع التقدم"[٧] بالنسبة للعلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية على حد سواء.

ومع ذلك فلا يزال مأخذنا النقدى السابق قائما على تلك المحاولة؛ فالمقاربة التى حاولت الباحثة إقامتها بين منهجية دراسة الظاهرة الطبيعية ودراسة الظاهرة الإنسانية مقاربة غير دقيقة فى اعتقادى. ولا أزال أرى -رغم إعجابى بجدية تلك المحاولة وما قدمته من حلول جزئية- بضرورة أن تنفض العلوم الإنسانية عن كاهلها غبار التبعية وعبء متابعة العلوم الطبيعية على الصعيدين المنهجى والمعرفى وتنظر بجدية إلى تميز الظاهرة الإنسانية وتفردها لأن هذا هو المدخل الحقيقى إلى تغلب العلوم الإنسانية على مشكلتها بالبحث عن مناهج أو منهج خاص بها لا يكون نموذجه لا المنهج الاستقرائى التقليدى ولا المنهج الفرضى الاستنباطى بصورتيه الرياضية والفيزيائية.

الهوامش

(١) د. يمنى الخولي: مشكلة العلوم الإنسانية - تقنيتها وإمكانية حلها: دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة، ١٩٩١م، ص٧٤.

(٢) أنظر: ص٧٦ من نفس الكتاب.

(٣) نفسه، ص٧٩.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه، ص١٤٢.

(٦) نفسه، ص٢٠٤.

(٧) نفسه، ص٢١٥.

فهرس

كتب أخرى للدكتور مصطفى النشار

(١) فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية:

- صدرت الطبعة الأولى عند دار التنوير - بيروت ١٩٨٤م.
- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٨٨م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٩٧م.

(٢) نظرية المعرفة عند أرسطو:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٥م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٧م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٣) نظرية العلم الأرسطية - دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٦م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٤) فلاسفة أيقظوا العالم:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعى بالعين - الإمارات، ١٩٩٠م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.



(٥) نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة ١٩٩٢م.
- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٧م.

(٦) نحو رؤية جديدة للتاريخ الفلسفى باللغة العربية:

- صدرت الطبعة الأولى عن مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٣م.

(٧) مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٨) فلسفة التاريخ - معناها ومذاهبها:

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٩) التفكير الفلسفى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك) :

- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، دار الغرير للطباعة والنشر، دبى، ١٩٩٥م.

(١٠) التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك) :

- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، دار الغرير للطباعة والنشر، دبى، ١٩٩٥م.

(١١) مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون - قراءة فى محاورتى "الجمهورية" و"القوانين" :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٢) من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة فى الفكر التاريخى عند اليونان :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٣) المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.



(١٤) مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.

(١٥) مدخل جديد إلى الفلسفة :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.

(١٦) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين.

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.

(١٧) الخطاب السياسى فى مصر :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.

(١٨) ضد العولمة :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٩م.



(١٩) تطور الفكر السياسى القديم من صولون حتى ابن خلدون :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٩م.

(٢٠) فى فلسفة الثقافة :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٩م.

(٢١) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثانى) :

السوفسطائيون - سقراط - أفلاطون.

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٩م.

(٢٢) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثالث) : من أرسطو حتى ماركوس أوريللوس :

- تحت الطبع.

(٢٣) تحليل الخطاب بين أرسطو وابن رشد :

- تحت الطبع.

